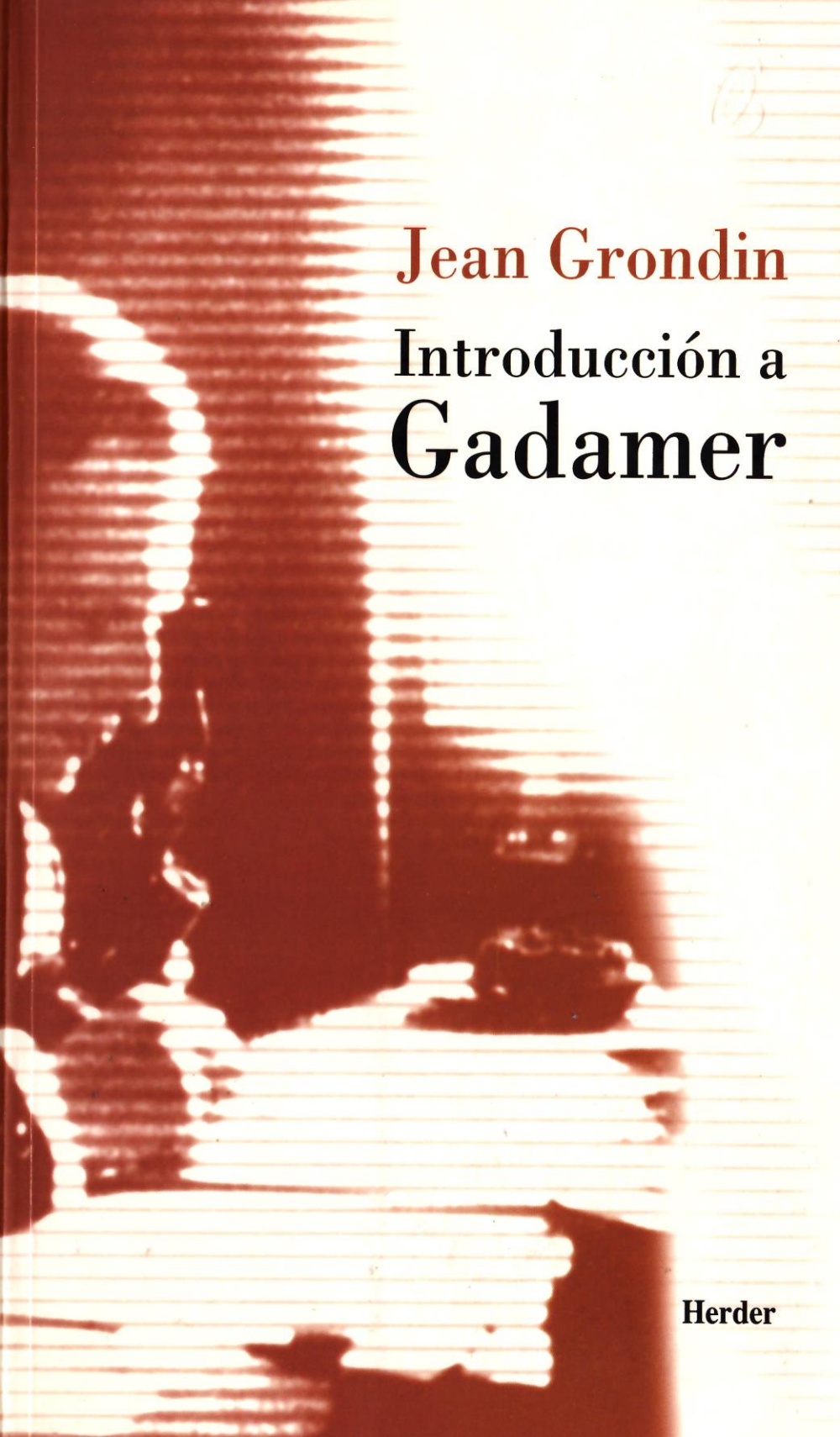

Jean Grondin

Introducción a Gadamer

Herder

INTRODUCCIÓN A GADAMER

JEAN GRONDIN

Introducción a Gadamer

Traducción de Constantino Ruiz-Garrido

Herder

Título original: Introduction à Hans-Georg Gadamer
Traducción: Constantino Ruiz-Garrido
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© *1999, Les Éditions du Cerf*
© *2003, Herder Editorial, S. L.*
ISBN: 84-254-2298-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook, S. L.
Depósito Legal: B-24.643-2003
Printed in Spain

Herder
www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2920

COPIA PRIVADA

A Kläre Riedel-Rühle,
en prueba de agradecimiento

ÍNDICE

Abreviaturas 15

Introducción 17

Vida y obra 21

1 El problema del método y la idea de una hermenéutica de las ciencias humanas 37

¿Cómo puede hacerse el comienzo de una hermenéutica? Una poesía de Rilke 37

Entender y acontecer 40

Sobre la destrucción de la estética 45

El problema del método y la tradición humanística 46

El giro kantiano 53

Fundamentación que Kant hace de la estética 57

Acerca de la estética del gusto y de la estética del genio 60

La abstracción de la conciencia estética 62

2 La verdad contemplada desde el arte 67

La crítica del subjetivismo del arte: el juego del arte es algo completamente distinto 67

El arte como representación trasformadora 72

El reconocimiento de la *mimesis* 76

La temporalidad festiva de la obra de arte 78

La significación ejemplar de la tragedia 81

La representación en las artes no transitorias 83

La posición de transición de la literatura 88

Consecuencias hermenéuticas de la verdad del arte 91

3 La destrucción de la hermenéutica del siglo XIX 95
La crítica de la hermenéutica de expresión romántica 95
La autoextinción de la Escuela Histórica 104
Las tres aporías de Dilthey 110
La irrupción fenomenológica 117

4 El horizonte de una hermenéutica de la vigilancia histórica 129
La constelación del entender 129
Los prejuicios y la cosa misma: ¿una aporía? 137
¿Sirve de ayuda la distancia en el tiempo? 142
El principio de la «eficacia histórica» 146
La vigilancia de la conciencia obrada por la «eficacia histórica» 148
El carácter inmemorial de la tradición y el ejemplo de lo clásico 153
El problema fundamental de la aplicación 158
La vigilancia ética de Aristóteles 164
La sabiduría de la hermenéutica jurídica 170
La recuperada unidad de las disciplinas hermenéuticas 173
Los espejismos de la reflexión y el fantasma del relativismo 176
La apertura de la conciencia hermenéutica 183

5 El diálogo que somos nosotros 189
De camino hacia la cercanía inquietante del lenguaje 189
Desde el olvido platónico del lenguaje hasta su evocación agustiniana 200
La conceptualización y la universalidad de la retórica 211
La verdad de la palabra 218
La verdad especulativa del lenguaje 222

Conclusión 227
El aspecto universal de la hermenéutica o la universalidad del aspecto 227
La hermenéutica como metafísica de la finitud 229

BIBLIOGRAFÍA 237
Edición alemana de las obras completas de Gadamer 238
Obras importantes que se publicaron sueltas 238
Traducciones al castellano de obras de Gadamer 239
Gadamer en los debates 239
Sobre Betti 240
Sobre Habermas 240
Sobre Derrida 241
Entrevistas importantes a Gadamer 241
Publicaciones importantes sobre Gadamer 243
Obras colectivas y ediciones de revistas dedicadas a Gadamer (o a la hermenéutica) 245
Sobre la estética en Gadamer 246
Sobre el concepto de verdad en Gadamer 246
Sobre el lenguaje en Gadamer 247
Publicaciones críticas sobre el debate entre Gadamer y Habermas 247

ÍNDICE ONOMÁSTICO 314

Nota del traductor

En la traducción castellana se han citado siempre los títulos de los originales alemanes (o de otros idiomas), con su correspondiente traducción (cuando era precisa) y según su correspondiente paginación. Los textos mismos se ofrecen en traducción. Tratándose de versiones castellanas muy conocidas como, por ejemplo, *Verdad y método* I y II, *Antología,* de Gadamer, y *El ser y el tiempo,* de Heidegger, se ha citado en primer lugar el título de la obra alemana con su paginación correspondiente, y entre corchetes se ha citado el título y el texto de la traducción castellana, también con su paginación correspondiente. El traductor se ha sentido en la libertad de corregir ligeramente las traducciones, cuando así lo ha requerido una mayor fidelidad al original o a la dicción castellana. Las obras se citan según las siglas mencionadas en «Abreviaturas».

Abreviaturas

GA	Edición completa *(Gesamtausgabe)* de las obras de Martin Heidegger, Vittorio Klostermann, (Fráncfort del Meno desde 1975)
GW	Obras completas *(Gesammelte Werke)* de Hans-Georg Gadamer en diez volúmenes, Mohr Siebeck (Tubinga 1985-1995)
HGG	Hans-Georg Gadamer
KSA	Edición crítica para estudio *(Kritische Studienausgabe)* de las obras de Friedrich Nietzsche en 15 vols. (Múnich/Berlín/Nueva York ^{2}1988)
LB	*Gadamer Lesebuch,* Mohr Siebeck (Tubinga 1977)
PLHGG	*Philosophische Lehrjahre,* Klostermann (Fráncfort 1977)
SZ	Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, según la edic. de 1927.
TPHGG	*The Philosophy of Hans-Georg Gadamer,* ed. por L. E. Hahn, Open Court Publishing (La Salle, Illinois 1997)
WM	Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), vol. 1 de las obras completas
ANT	Hans-Georg Gadamer, *Antología,* Sígueme (Salamanca 2001)
VM1	Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, Sígueme (Salamanca ^{3}1988)
VM2	Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* II, Sígueme (Salamanca ^{2}1994)
ST	Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica (México ^{2}1971)

INTRODUCCIÓN

Hans-Georg Gadamer nació en Marburgo (Alemania) el 11 de febrero de 1900, exactamente doscientos cincuenta años después de la muerte de René Descartes, que había fallecido el 11 de febrero de 1650. Es pura casualidad, claro está, pero una casualidad feliz, porque no es difícil reconocer cierta relación con Descartes en la obra principal de Gadamer, titulada *Verdad y método.* Descartes fue, indudablemente, el iniciador de la idea del método sobre la cual se basa la ciencia moderna. Según Descartes, todo el edificio del saber ha de examinarse metódicamente y debe basarse en fundamentos ciertos. El saber nutrido por prejuicios y tradiciones es un saber sospechoso, porque sus cimientos no se basan en una certeza inquebrantable. El fundamento y el modelo de esa certeza lo encontrará Descartes en la evidencia del *cogito,* del «yo pienso», que consta indudablemente mientras yo me lo repita a mí mismo y me sienta henchido por su certeza, aun en el caso de que un espíritu maligno quisiera engañarme. La *tabula rasa* del saber moderno, regido por el método, promete, pues, un comienzo absolutamente nuevo que tiene su punto de partida en una certeza irrefragable. Según esta misma claridad deben deducirse luego todas las proposiciones de la ciencia, siguiendo el ejemplo de la geometría. Tan sólo de esta manera la ciencia dejará de basarse en ideas preconcebidas y en la simple aceptación de lo que se había afirmado autoritativamente.

Acerca de toda la obra de Gadamer puede afirmarse que, en contraposición a este saber moderno, basado en el método, parte de una duda con respecto a una ampliación universal de la idea del método, como si fuera la *única* vía de acceso a la verdad. Claro está que la intención de Gadamer no consiste en cuestionar el método mismo como vía de acceso a la verdad. Lo que él pretende es señalar bien cuáles son sus límites, porque su pretensión de monopolio podría encubrir otras experiencias de la verdad y hacerlas irreconocibles. En la obra de Gadamer se trata precisamente de recuperar esas experiencias de la verdad y de

hallar su legitimación filosófica. En todo ello cuestiona dos presupuestos fundamentales de la teoría cartesiana del método. En primer lugar, la búsqueda de un saber que, en todos sus aspectos, sea absolutamente claro y cierto. En segundo lugar, la hipótesis de que la clave de bóveda de ese saber ha de encontrarse en la evidencia reflexiva del pensamiento que se piensa a sí mismo. Frente a esa pretensión, que hace que el conocimiento humano se rija tácitamente por el pensamiento divino, Gadamer hará constar que el saber *humano* sigue dependiendo de la tradición y de sus prejuicios (él llamará *Wirkungsgeschichte** [«eficacia histórica»] a ese fondo) en grado mucho mayor de lo que el hombre está dispuesto a concederse a sí mismo. La utilización de un lenguaje que existe ya previamente, el alojarse obviamente en la comprensión propia de ese lenguaje, constituye el recordatorio más elocuente de este hecho. La «eficacia histórica» prohíbe, además, que se considere la autotrasparencia de la conciencia como un punto de partida absoluto. En todo ello, Gadamer sigue implícitamente a los denominados maestros de la sospecha, a Nietzsche (fallecido en 1900) y a Freud (cuya fundamental obra *La interpretación de los sueños* se publicó en 1900). Ambos consideraron, cada uno a su manera, como tema de sus estudios los abismos de la conciencia de sí mismo. Para Nietzsche y para Freud, la conciencia de sí mismo está empapada –incluso constitutivamente– de ilusiones (Gadamer, en un sentido más modesto, hablará de una conciencia «obrada» por la historia). En todo caso, esta conciencia es algo muy distinto de un punto de partida cierto y seguro.

Por consiguiente, en ambos casos Gadamer recuerda la finitud humana, y lo hace con su maestro Heidegger, pero también con Platón. En efecto, Heidegger ve en la búsqueda de un *fundamentum inconcussum* y en su establecimiento en el «sujeto humano» una evasión de la existencia temporal que huye de sí misma. Muchos (¡incluso Heidegger!) consideraron a Platón como el padre de esta idea metafísica. Gadamer lee más bien a Platón como a quien recuerda que ningún dios filosofa *(Banquete* 204 e) y que el saber humano debe entenderse siempre a partir de su distancia (y no de su adecuación) con respecto al saber divino o absoluto. Significa, por tanto, olvidarse de la finitud humana, cuando con

* En la traducción de *Verdad y método* de Ana Agut Aparicio y Rafael de Agapito (Sígueme, Salamanca) el término *Wirkungsgeschichte* aparece traducido como «historia efectual» (N. de la E.).

Descartes se tiende a encontrar un fundamento inquebrantable que quiere afincarse en el saber humano.

Por eso, es muy seductor el ver en Gadamer a un pensador «posmoderno» que cuestiona los pilares de la modernidad. Pero tal cosa sería un malentendido. En efecto, el que habla de la posmodernidad, permanece en terreno cartesiano. Porque el concepto de la posmodernidad sugiere precisamente la idea de un nuevo comienzo, de una *tabula rasa* que –según Gadamer– no puede existir nunca. Según la perspectiva de la historia de la filosofía, los pensadores posmodernos siguen siendo cartesianos secretos. Siguen siéndolo también al apartarse de la idea de la verdad, que ha de ir acompañada por su «deconstrucción» *(Dekonstruktion* o «desmontaje»).sistemática del método. Por eso, para ellos no hay más que interpretaciones o perspectivas, y no una adecuación del conocimiento a la realidad. Pero con eso se «deconstruye» únicamente la verdad cartesiana del método, pero no la verdad como tal.

Por consiguiente, lo que Gadamer cuestiona no es la vinculación entre la verdad y el método. Es tan obvio que el método ofrece un camino viable hacia la verdad, que sería ridículo objetar nada contra ello (cf. GW 2, 498 [VM2, 393]). Lo único cuestionable es la pretensión moderna y evidentemente posmoderna de que la verdad pueda alcanzarse únicamente de esta manera. El prejuicio cartesiano de nuestro tiempo procede quizás de un olvido de las posibilidades y realidades efectivas del conocimiento humano. La obra de Gadamer pretende recordarlas, a fin de preservar a la humanidad de falsas ilusiones.

VIDA Y OBRA

Toda la obra de Gadamer –como suele suceder en la mayoría de los grandes pensadores– gira en torno de una sola obra principal: *Wahrheit und Methode* (trad. cast.: *Verdad y método),* publicada en 1960. Gadamer tenía a la sazón 60 años de edad. Se trata, con toda seguridad, de una obra de madurez, preparada muy laboriosamente. Pero, dada la longevidad y la productividad de su autor, al cabo de cuarenta años, casi se la considera como una obra de juventud. Porque Gadamer había publicado relativamente pocas cosas con anterioridad al año 1960. Tiene sólo 22 años de edad, cuando escribe su tesis doctoral, de 116 páginas, que permanece inédita, y que lleva por título: *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* («La esencia del placer según los diálogos platónicos»).[1] Casi lo más notable de esta tesis es que fue escrita bajo la dirección del famoso neokantiano Paul Natorp (1854-1924). Gadamer fue uno de sus últimos alumnos. Hoy día se conoce principalmente a Natorp como autor de una obra que causó sensación: *Platons Ideenlehre* («La doctrina de Platón sobre las ideas»; 1903). El texto es famoso por su lectura kantiana de la obra de Platón, que quería ver en las Ideas de Platón presentimientos de los métodos apriorísticos de las ciencias naturales. Por desgracia, es poco conocido el hecho de que Natorp, en un epílogo que llevaba el título, poco kantiano, de «Logos-Psyche-Eros», corrigió esa interpretación en el año 1921. Entonces hizo resaltar principalmente los aspectos más místicos de Platón. Es de suponer que también estas facetas de Natorp fueran conocidas por Gadamer. Éste se sintió fascinado por el interés que el Natorp de los últimos tiempos mostraba por la música, la literatura y la poesía. Y, así, Gadamer recuerda que Natorp «algunas veces, reunía en su casa los domingos

1. Para los siguientes datos biográficos y bibliográficos, remito a mi estudio más detallado: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie,* Mohr Siebeck (Tubinga 1999), (trad. cast.: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía,* Herder (Barcelona, 2000).

una tertulia de conocidos y les leía obras literarias, principalmente los dramas de Rabindranath Tagore, cuya profundidad mística solía impresionarme mucho» (PL, 19).

El ambiente neokantiano riguroso fue seguramente el elemento en que Gadamer recibió su primera formación filosófica. Antes de continuar sus estudios universitarios en Marburgo, en el otoño del año 1919, había estudiado durante tres semestres en Breslau, donde su padre era un renombrado profesor de química farmacéutica. Allí estudió, entre otros, bajo la dirección del neokantiano Richard Hönigswald,[2] quien –como la mayoría de los neokantianos– acentuaba la orientación sistemática y metodológica de la filosofía como ciencia. Aunque de vez en cuando se realizaba el intento de emanciparse de Kant, se sentía la obligación de que la filosofía permaneciese inquebrantablemente fiel a la epistemología y a la teoría del conocimiento. Por lo demás, esto sucedía también con la ética. En efecto, la ética kantiana se había propuesto la tarea de realzar el precepto moral, el cual se había concebido según el modelo de una «ley de las ciencias naturales». En el horizonte del neokantismo, esta concepción «objetivista» de la moral se expresó principalmente en la ética de los valores, que Gadamer conoció asistiendo a las lecciones de su maestro y favorecedor en Marburgo: Nicolai Hartmann.

Pero parece que Gadamer no se sintió demasiado atraído por este ambiente epistemológico. El hecho de que, ya en su tesis doctoral, se interesara por Platón, es un buen testimonio de ello. Porque en Platón la filosofía no deja de ser una obra algo poética y de las Musas. Desde sus años de asistencia a centros de enseñanza media, Gadamer fue un amante entusiasta de la literatura. Por aquel entonces se sentía especialmente aficionado a la literatura de Stefan George, que le impresionaba profundamente –a él lo mismo que a muchos otros– y le indujo a estudiar en primer lugar filología germánica en la universidad de Breslau. Pero pronto sintió aversión a la enseñanza formalística que allí predominaba, hasta tal punto que se decidió a estudiar filosofía, aunque siguió estudiando literatura e historia del arte en Marburgo (principalmente bajo la dirección de Richard Hamann). La literatura trasmite también

2. Sobre Richard Hönigswald (1875-1947), véase la obra colectiva, publicada bajo la dirección de W. Schmied-Kowarzik, titulada: *Erkennen-Monas-Sprache*, Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995, Königshausen & Neumann (Würzburgo 1997) (con una carta de Hönigswald a Gadamer del año 1919).

un conocimiento, pero un conocimiento que no puede describirse por las categorías de la epistemología orientada a las ciencias. Peor aún: la epistemología reinante tiende a desterrar del ámbito del conocimiento todo lo que sepa a literatura o a arte. Gadamer considerará esto como una enorme ceguera, y toda su filosofía podrá considerarse como una corrección de esa idea.

Una cesura en su vida la constituye, después de su doctorado, la enfermedad de poliomielitis, que contrae en agosto de 1922 y que le obliga a permanecer durante muchos meses en cuarentena. Durante su convalescencia, su maestro Natorp pone en sus manos el manuscrito de un joven profesor auxiliar de Edmund Husserl en Friburgo, Martin Heidegger, a quien rodea ya por aquel entonces un gran nimbo de fama. Tan sólo por el vigor de sus lecciones, era considerado como la estrella naciente o incluso el rey secreto de la filosofía alemana. Pero esta fama no estaba corroborada (aún) por publicaciones dignas de mención. Por eso, Natorp le había pedido que le escribiera un informe sobre sus trabajos acerca de Aristóteles, a fin de poder nombrarle profesor no numerario de la universidad de Marburgo. El informe, que durante mucho tiempo se consideró perdido, fue hallado casualmente en 1989, porque Heidegger se lo había enviado al mismo tiempo a Georg Misch, en Gotinga, que también había presentado la candidatura de Heidegger para un puesto docente. Misch entregó el manuscrito a su discípulo Josef König, y el documento se encontró entre las pertenencias de este último.[3]

Hoy día no es difícil reconocer en el manuscrito de Heidegger una de las células germinales de *El ser y el tiempo*. Pero disponemos entretanto de la distancia de una ingente recepción de Heidegger durante ochenta años, que nos ha acostumbrado a su manera de suscitar las cuestiones. ¡El audaz texto de 1922 encontró a los lectores de entonces sin preparación alguna! Georg Misch se escandalizó también por el estilo, que era extraordinariamente manierista, hasta tal punto que prefirió adjudicar el puesto de Gotinga a Moritz Geiger, un representante más ortodoxo de la fenomenología de Múnich. Por el contrario, Natorp y

3. Fue publicado por Hans-Ulrich Lessing con el título de: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation* («Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Índice de la situación hermenéutica»), en: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 237-269.

Gadamer pensaron que el manuscrito era sencillamente genial. Natorp hizo a continuación los trámites necesarios para que Heidegger pudiera desempeñar su puesto de profesor en Marburgo: seguramente una señal de gran apertura y de gran presentimiento para un erudito de casi 70 años.

Gadamer, por su parte, tramitó su traslado a Friburgo para estudiar con Heidegger, en cuanto sus fuerzas se lo permitieron. La prosa electrizante de Heidegger le recordó inmediatamente los versos de George (PL, 212). Se reconoció también a sí mismo en el regreso fenomenológico de Heidegger a Aristóteles, tanto más cuanto él quería trabajar precisamente sobre la ética de este filósofo. Lo «fenomenológico» no designa para Gadamer ni un terreno de trabajo ni un método, sino un predicado de valor: con él se hace referencia a un pensamiento asociado con lo intuitivo y con la cercanía a los fenómenos. Por fin, *se ve* allí a alguien de quien habla Aristóteles. Este don fenomenológico es lo que a Gadamer más le entusiasma en Heidegger (el «dogmatismo» de Heidegger, digámoslo sin tono peyorativo, le atraerá mucho menos). Hay realmente algo poético en el genio lingüístico de Heidegger. Gadamer comprende también muy pronto que esa galanura de lenguaje va asociada con una explosiva «destrucción» de las categorías tradicionales del aristotelismo, pero al mismo tiempo con una «destrucción» de la epistemología del neokantismo: el idealismo, el realismo, etc. son etiquetas alejadas de la realidad, que obstaculizan el acceso fenomenológico al pensamiento, más aún, a la visión de Aristóteles. Esto confiere a la «destrucción» heideggeriana un alcance revolucionario, que corresponde a las expectativas de la generación joven, que había quedado muy desilusionada por las experiencias de la primera guerra mundial. El absurdo de las crueles batallas con gran intervención de material cuestiona la fe en el progreso y en la ciencia: de aquella ciencia de la que partía el neokantismo como de algo evidente. Heidegger hace que se estremezcan y tiemblen todas esas certidumbres, que no eran más que una fachada.

En abril de 1923, recién casado y, con ello, independiente por fin del hogar paterno, Gadamer prosigue sus estudios en Friburgo. El azar quiere que Heidegger, durante ese semestre, pronuncie unas lecciones sobre «Hermenéutica y facticidad» (GA, 63). Estas lecciones son uno de los más elocuentes testimonios del joven Heidegger, que en *El ser y el tiempo* (SZ, 72 [ST, 195]) mismo compendia toda una actividad docente, ejercida desde 1919/1920, bajo el título de «Hermenéutica de la facti-

cidad». Por tanto, el primer encuentro de Gadamer con Heidegger se halla bajo el signo de la hermenéutica, la cual hará que cambie el tema de su vida. Es otra casualidad el que Heidegger, durante ese semestre, tenga un seminario sobre el libro sexto de la *Ética a Nicomaco*. El seminario parece cautivar más a Gadamer que las lecciones. En todo caso, en sus numerosos escritos autobiográficos ha hablado menos de ellas que del seminario sobre Aristóteles.[4] Gadamer, en realidad, quedará permanentemente impresionado por la manera en que Heidegger aviva el «saber práctico» de Aristóteles, aquella *phronesis* que él recomendará en *Verdad y método* como modelo de intelección hermenéutica: el saber práctico está condicionado, sí, por la situación, pero se muestra únicamente en la aplicación que afecta a todo mi ser. Por consiguiente, el saber práctico se fundamenta no sólo en el control metódico y en la distancia, sino que echa principalmente sus raíces en la preocupación de la existencia por sí misma. Por eso, la *phronesis* fue tan importante durante algún tiempo para el joven Heidegger. Pero Gadamer permaneció, en cierto aspecto, más fiel aún que su maestro, porque sólo poco después Heidegger se interesó por el Aristóteles de la cuestión metafísica del ser. La cuestión del ser, no el saber práctico, sería el tema de su vida. Ya en 1930, Gadamer escribirá un artículo, lleno de presentimientos para nosotros, con el título de «Saber práctico», un artículo que suponemos que él apreciaba tanto que hizo que se reimprimiera en sus *Obras completas*, publicadas tan sólo en 1985 (GW 5, 230-248).

Pero la relación con Heidegger a lo largo de toda su vida, que no excluía una cierta distancia que se iba haciendo cada vez más consciente, se entabla precisamente durante esos meses. En la grave crisis económica de fines del verano de 1923, esa relación se hace todavía más íntima, cuando Gadamer y su esposa pasan cuatro semanas en la pequeña cabaña que Heidegger tenía en Todtnauberg. El intercambio adquiere entonces un carácter recíproco: Heidegger, que prácticamente no había salido nunca de Friburgo y del suroeste de Alemania, fue llamado inmediatamente por Natorp a Marburgo, y hace que Gadamer le informe sobre el pequeño mundo del alcázar de los filósofos de Marburgo.

4. Pero hay que señalar que Gadamer, en sus conferencias pronunciadas en Lovaina durante el año 1957 (publicadas en 1963 con el título: *Le problème de la conscience historique;* reimpresión: Seuil [París 1996]), dedicó un capítulo entero al tema: «Martin Heidegger y el significado de su hermenéutica de la facticidad para las ciencias humanas».

El 14 de julio de 1923, le escribe a Jaspers que se promete «hacer sufrir un infierno» a Nicolai Hartmann, que había preferido a Richard Kroner para la cátedra de Marburgo. «Una tropa de choque», añade él con aires de combate, «compuesta por dieciséis personas, entre los que hay algunos que inevitablemente son el bulto, pero otros son personas muy serias y valiosas».

Entre ellas, Gadamer. Todavía bajo la fascinación de su primer encuentro con Heidegger, escribe en 1923 sus primeros artículos. En su contribución a la miscelánea de homenaje a Natorp por su 70º cumpleaños, a la que Hartmann le había invitado, Gadamer formula observaciones escépticas sobre la relevancia de la idea de sistema en la filosofía, que en general era un dogma del neokantismo.[5] Este escepticismo es, evidentemente, fruto de sus meses de Friburgo. Un artículo anterior, de esa misma epoca, publicado en la famosa revista *Logos,* muestra una extensa confrontación con la obra de Nicolai Hartmann, publicada en 1922 y que tenía por título *Metaphysik der Erkenntnis* («Metafísica del conocimiento»). A pesar de sus estrechas relaciones con Hartmann, la recensión muestra un tono muy crítico. Gadamer censura a Hartmann por su deficiente radicalismo: a pesar de sus mejores intenciones, ¿Hartmann se habrá liberado suficientemente del paradigma neokantiano de la epistemología? Sin mencionarla por su nombre, Gadamer delata cuál fue su fuente (en una observación añadida de pasada), al referirse a la tarea de una «destrucción crítica de la tradición filosófica».[6] Con ello, Gadamer es seguramente el primero en utilizar en sus escritos esta expresión heideggeriana, antes de que lo haga el mismo Heidegger, que hasta 1927 no publicó ninguna de sus ideas fundamentales. Sin embargo, la fórmula y las cuestiones eran tan audaces, que el Gadamer de tiempos posteriores no quiso ver en esos primeros trabajos sino una «palabrería impertinente», y no los recogió en sus obras completas (GW 4, 485 [VM2 380]). Sin embargo, en la crítica contra una idea de sistema y en el paradigma epistemológico se encuentra uno de los motivos esenciales de su posterior hermenéutica, que tomará como punto de partida la historicidad del entender.

5. HGG, «Zur Systemidee in der Philosophie», en: *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag*, De Gruyter (Berlín 1924), 55-75.

6. HGG, Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann, en: *Logos* 12 (1923-1924), 350.

Durante el semestre de invierno de 1923-1924, Gadamer sigue a su maestro a Marburgo, donde es nombrado profesor auxiliar suyo. Allí Heidegger se muestra más seguro y consciente de sí mismo que en Friburgo. Liberado geográficamente de la sombra de Husserl, ya en su primera lección (GA, 17) Heidegger inicia una gran confrontación con su maestro Husserl, de la cual había procurado más bien abstenerse durante su estancia en Friburgo. La fenomenología de Husserl, declara, no sería suficientemente fenomenológica, porque tomaba sus conceptos de una tradición cuyos fundamentos ontológicos había que analizar a fondo críticamente, es decir, había que «destruir» (según el lenguaje de Heidegger). Heidegger despliega en Marburgo una actividad docente de asombrosa pujanza, que entusiasma a toda una generación. Entre los que se sienten cautivados por Heidegger se cuentan, además de Gadamer, filósofos que serían luego de gran renombre, como Hannah Arendt, Leo Strauss, Karl Löwith, Gerhard Krüger y Hans Jonas. Gadamer se siente fascinado, pero también abrumado por la pujanza de Heidegger. Una dura carta de Heidegger le hace dudar de su propio talento para la filosofía.

Así que, en 1925, se propone realizar un estudio de la filología clásica, que en 1927 le conduce a obtener la licenciatura en esta materia. En Marburgo, Gadamer tiene la gran suerte de trabajar bajo la dirección de Paul Friedländer, el gran investigador de Platón. Por medio de su atenta y sensible lectura de todos los diálogos platónicos, que se experimenta literariamente en los tres volúmenes de su obra maestra sobre Platón, escrita por aquel entonces, Friedländer despierta la atención de Gadamer hacia la maestría artística de los diálogos de Platón. El teólogo Rudolf Bultmann, también docente en Marburgo, que invita a Gadamer a formar parte de su círculo de lectores de autores griegos y que se interesaba por los géneros literarios de la Sagrada Escritura, refuerza en Gadamer esa misma disposición hermenéutica.

En el seminario de Friedländer, Gadamer presenta una interpretación del *Protréptico* de Aristóteles, que se convierte en una gran crítica de la interpretación de Aristóteles dada por Werner Jaeger.[7] Jaeger había desarrollado una pretenciosa interpretación genética de la filosofía de Aristóteles, a fin de explicar las «contradicciones» que aparecían en ella:

7. HGG, «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik», en: *Hermes* 63 (1928) 138-164; GW 5, 164-186.

de ser un partidario de la doctrina de las ideas, en sus años de docencia en la Academia, Aristóteles habría evolucionado lentamente hasta convertirse en un crítico de esa doctrina, a fin de elaborar un enfoque propio en el campo de la física y de la ética. Jaeger consideraba el *Protréptico* como una obra de juventud, porque en él se podría reconocer aún una concepción platónica de la filosofía y de la *phronesis*. La *phronesis* se equipararía allí a una extensa sabiduría, mientras que en las éticas posteriores ocuparía el puesto, más modesto, de una prudencia práctica. Gadamer censura a Jaeger por no tener en cuenta el género literario del *Protréptico*. En él no se trata de perfilar una determinada concepción filosófica, sino de hacer una defensa de la filosofía como tal. Por consiguiente, la solidaridad con la concepción platónica de la *phronesis* no es nada sorprendente en semejante escrito de propaganda. La crítica formulada por Gadamer revela sus instintos hermenéuticos, que habían sido activados ya previamente por Heidegger, Friedländer y Bultmann: a la obsesión de los filólogos por los textos, contrapone él con éxito la idea de tener en cuenta el contexto y la orientación de la obra. En contraste con sus anteriores escritos de 1923-1924, Gadamer se sentirá siempre orgulloso de esta primera contribución suya a la filología clásica. Pero existía nuevamente una cierta audacia en la crítica formulada por Gadamer, porque en aquel entonces Jaeger era la autoridad más sobresaliente en los estudios sobre la filología clásica. A pesar de todas las controversias, los trabajos de Jaeger fueron los que más influyeron en las investigaciones sobre Aristóteles durante el siglo XX. En los volúmenes de su gran obra *Paideia,* subrayó además la existencia en los griegos de los fundamentos de un humanismo pedagógico, que servía de una especie de legitimación para todo el gremio de los filólogos clásicos. A pesar de su crítica de los primeros tiempos, Gadamer mismo siguió siendo fiel en buena parte a ese humanismo, muy en contra de Heidegger, que lo encontraba demasiado trivial.[8] Gadamer no comparte nunca el distanciamiento de Heidegger con respecto al humanismo. Como veremos, llegará incluso a exhortar, al comienzo de *Verdad y método*, a una rehabilitación de los conceptos humanísticos fundamentales.

8. Véase, a propósito, mi estudio «Gadamer on Humanism», en el tomo publicado por mí: *Sources of Hermeneutics*, SUNY Press (Albany 1995) 111-123; también en TPHGG, 157-170.

El estudio de la filología clásica permitió indudablemente a Gadamer conseguir y demostrar cierta independencia con respecto a Heidegger. Sin embargo, después de su licenciatura en 1927, no pudo resistirse a la invitación de Heidegger a escribir una tesis doctoral bajo su prestigiosa dirección (Heidegger acababa de publicar entonces, con gran repercusión, su obra *El ser y el tiempo).* Pero Gadamer tenía que darse prisa, porque Heidegger pretendía ser el sucesor de Husserl en Friburgo, algo que logró en 1928. En medio de esta situación apremiante, que coincidió con el durísimo golpe de la muerte de su padre el 15 de abril de 1928, Gadamer publicó su obra «Interpretaciones fenomenológicas sobre el Filebo de Platón», que en versión revisada vio la luz en 1931 con el título de: *Platos dialektische Ethik* («La ética dialéctica de Platón»). Aunque estaba concebida como un preludio de la interpretación de la ética aristotélica, esta obra mayor tuvo que demorarse durante largo tiempo. De hecho, la de 1931 fue la única obra publicada de Gadamer hasta la aparición de *Verdad y método.*

Para este largo silencio de Gadamer hay toda una serie de razones. Su tesis para la cualificación como profesor universitario, de 1928, le capacitó para ejercer como profesor no numerario, sin sueldo, e impartir lecciones en la universidad de Marburgo. Después que Heidegger se hubo marchado a Friburgo, los que bajo su dirección preparaban la tesis de cualificación universitaria y que se habían quedado en Marburgo, –a saber, Karl Löwith, Gerhard Krüger y Gadamer– constituían una terna de personas, conscientes de sí mismas, que perpetuaban en Marburgo la herencia de la escuela de Heidegger. Gadamer se dedicó plenamente a su actividad docente y, mientras no hubiera terminado su tesis de cualificación universitaria y una proyectada edición comentada de la física de Aristóteles (que no llegó nunca a completarse), no podía pensar en publicar trabajos de alguna extensión.

Pronto los nazis hicieron su aparición e implantaron su régimen de terror. Como la mayoría de sus amigos judíos (Kar Löwith, Erich Frank, sucesor de Heidegger y que vivía en el mismo domicilio que Gadamer, Jakob Klein, etc.), Gadamer contenía la respiración, esperando que se desvaneciera pronto aquella «pesadilla», después de los sucesivos fracasos de los anteriores gobiernos de la República de Weimar. No quiero sacar a relucir de nuevo la discutida cuestión acerca de la postura de Gadamer durante el régimen del nacionalsocialismo, porque ya lo hice extensamente en la biografía que escribí. Aquí me limitaré a

lo esencial: por su origen y por sus disposiciones naturales, Gadamer (apolítico en buena parte) no era ningún nazi. De lo contrario, habría sido obviamente (lo mismo que Heidegger) miembro del partido, que es algo que no ocurrió. Al igual que los intelectuales, algo arrogantes, de su círculo, Gadamer despreciaba a los nazis y no los tomaba en serio. Pero después de la intentona de Röhm el 30 de junio de 1934, no existía ya duda alguna sobre la naturaleza criminal y totalitaria de la dictadura nazi. Cualquier intelectual que no se viera obligado o no quisiera abandonar Alemania en aquel momento, tenía que guardar silencio si no quería convertirse en mártir. Las mentes inquisitoriales no encontrarán por aquel entonces ninguna postura directa de Gadamer *contra* los nazis, pero la continuación de su actividad filosófica de antes puede estimarse como una actitud contradictoria, en medio del océano totalitario de los «camisas pardas». No se encuentran tampoco posturas muy directas *en favor de* los nazis, del partido o del «Führer», algo que habla en favor de Gadamer.

Pero tampoco se puede afirmar que los nazis hubieran impedido a Gadamer la realización de sus planes de investigación y de publicaciones. Gadamer tuvo el buen sentido de concentrarse, durante aquellos años, en investigaciones sobre la filosofía antigua, que no inquietaron a los nazis. «Los verdaderos nazis no tenían ningún interés en nosotros»: así rezaba el título de una importante entrevista mantenida por Hans-Georg Gadamer con Dörte von Westernhagen, publicada en 1990 en *Das Argument* (182, pp. 543-555) y que describe la situación esquizofrénica de un régimen totalitario de terror, que no debió de ser tan total. Sin embargo, se puede probar que Gadamer tuvo que soportar contrariedades originadas por los nazis hasta que en 1937 obtuvo el título de catedrático, porque él había permanecido al margen de la política. Esta actitud le sirvió para ser nombrado catedrático, en 1939, de la universidad de Leipzig, que era considerada una de las universidades más apolíticas de todo el *Reich* alemán. En cualquier caso, Gadamer hizo bien en no pensar en publicar, de 1933 a 1945, trabajos de alguna extensión.

En 1945, la ciudad de Leipzig fue liberada primero por los americanos, para formar parte, después de la retirada de los americanos, de la zona de ocupación soviética. Puesto que Gadamer no se había comprometido con los nazis y era considerado, más bien, como alguien conciliador, no hubo dificultades para nombrarle rector de la universidad y

para que, como tal, negociara con los rusos (su predecesor, el arqueólogo Bernhard Schweitzer, había fracasado en el intento). Así que se esforzó, en un nuevo marco ideológico, por defender la independencia de la universidad y de la ciencia. Estas posturas valientes del rector fueron notorias por aquel entonces,[9] pero iban contra corriente en el curso de los acontecimientos en el Este. Puesto que no llegó a realizarse la esperada unidad de Alemania y la lógica de la «guerra fría» se iba haciendo cada vez más patente, Gadamer aceptó en septiembre de 1947 un nombramiento en la universidad de Fráncfort del Meno, donde colaborará esta vez, en buenas condiciones, con Adorno y con Horkheimer.

La época del rectorado, llena de visisitudes y desgastante, no se prestaba tampoco para la realización de grandes propósitos de publicaciones filosóficas. Así que Gadamer, durante ese tiempo, se dedicó en buena parte a hacer interpretaciones de obras literarias de Rilke, Goethe, Hesse y Karl Immermann, que fueron también temas de conferencias públicas y que trataban de salvar lo mejor de la cultura alemana, cuando ésta se hallaba en su peor crisis. Estas interpretaciones se han recopilado en buena parte en el tomo 9º de las «Obras completas». No sólo documentan la «hermenéutica aplicada» de Gadamer, sino también los difíciles años de crisis, durante los cuales Gadamer se dedicó a estudiar la literatura como «religión de la interioridad».

En Fráncfort y a partir de 1949 en Heidelberg, donde Gadamer llegó a ser sucesor de Karl Jaspers, se dedicó en buena parte a la urgente tarea de la reedificación cultural del país, que se hallaba completamente arruinado en lo intelectual. En primer lugar, se ocupó de publicaciones que pudiéramos llamar pedagógicas. Así, publica una reedición de la obra de Dilthey, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* («Esbozo de historia de filosofía») y una traducción del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles. Demuestra valentía y fidelidad, al encargarse de la publicación de una miscelánea en honor de su maestro Martin Heidegger, por su 60º cumpleaños, a pesar de que pesaban sobre este autor graves críticas políticas. Gadamer no había compartido su error político, pero el título de la obra miscelánea –*Anteile* («Interés y simpatía»)– denota que consideraba injusto el humillante aislamiento que se había impuesto

9. Véase el discurso de rectorado del 5 de febrero de 1946: *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft*, Johann Ambrosius Barth Verlag (Leipzig 1947) y *Über die Urspünglichkeit der Philosophie: Zwei Vorträge*, Chronos Verlag (Berlín 1948).

a Heidegger. También consigue que Karl Löwith, que en aquella situación era considerado como enemigo de Heidegger, escriba una contribución a la obra. Pocos años más tarde, después de un largo destierro de Heidegger en el Japón y en los Estados Unidos, Gadamer logra que le llamen a ejercer la docencia en Heidelberg.

Gadamer funda en 1953 una revista, *Philosophische Rundschau,* que se dedica a estudiar los recientes ensayos filosóficos. Llegará a ser una de las mejores revistas filosóficas de Alemania, si no la mejor. Muchos jóvenes y brillantes talentos, como Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Walter Schulz, Ernst Tugendhat, Wolfgang Wieland y Rüdiger Bubner, se señalarán en ella y recibirán de Gadamer impulsos decisivos, aunque los enfoques de sus respectivos pensamientos estén muy alejados de los suyos propios. Pero Gadamer estima en más el genio filosófico que la fidelidad doctrinal. Como en el *Protréptico* de Aristóteles, a él le interesa menos la defensa de posturas filosóficas que la defensa de la filosofía como tal y del diálogo filosófico, que él viene practicando desde hace mucho tiempo.

Sin embargo, todo esto no constituye aún una obra. A Gadamer le presionan de todas partes para que produzca algo sustancial. Pero él no se siente como un sistematizador y no cree estar en condiciones de construir sistemas filosóficos abstractos. Siguiendo a su modelo platónico, Gadamer prefiere el diálogo vivo, pero también el diálogo con los grandes pensadores y literatos de la tradición. Se siente también bajo la sombra de su gran maestro Heidegger. En un grandioso testimonio autobiográfico confiesa: «Por lo demás, el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro» (GW 2, 492 [VM2, 387]).

Pero sus alumnos le instan para que presente esa concepción de la filosofía que se lo debe todo a la práctica del diálogo. No hay mejor manera de describirla que mediante el término «hermenéutica». Porque este término no sólo designa el arte y la práctica de interpretar, sino que significa también el proceso que una persona lleva a cabo en sí misma cuando está interpretando. En efecto, él aprende de Heidegger que el hombre es un ser hermenéutico, es decir, un ser interpretante y que se interpreta a sí mismo. Pero Gadamer se basa también en Dilthey, que asociaba la hermenéutica con la tarea de una legitimación de la forma de conocimiento de las ciencias humanas, y se basa también en Husserl,

que desconfiaba –lo mismo que él– de las construcciones abstractas. Por consiguiente, esa filosofía que él practica desde hace largo tiempo tendrá que ser una hermenéutica filosófica. No se atreve a hablar de «filosofía hermenéutica», como lo había querido Heidegger (GW 10, 199). No pretende reivindicar para sí mismo el título ambicioso de filosofía. La filosofía es para él un predicado. Así que se contenta con una hermenéutica, con una praxis hermenéutica que pueda poseer relevancia filosófica, porque tenga un alcance universal. Interpretar y entender no son únicamente procesos que caracterizan a las ciencias humanas, sino que afectan además a toda nuestra manera de ser.

El trabajo en esta obra de hermenéutica exige diez años. En 1959 Gadamer, que es un verdadero maestro del ensayo breve, pone en manos de su editor un manuscrito de 500 hojas, que lleva el título de *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* («Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica»), como si, después de estos rasgos fundamentales, fuera a seguir una hermenéutica más extensa (el jurista italiano Emilio Betti había publicado en 1955 una *Teoría general de la interpretación*, que era aún más voluminosa). Hans-Georg Siebeck, que es también el editor de Bultmann, encuentra el título un poco extraño. ¿Qué es eso de la hermenéutica? Gadamer debería encontrar un título más evocador. Éste piensa primeramente en *Verstehen und Geschehen* («Entender y acontecer»), dos términos que riman bellamente en alemán, y que constituyen un título que refleja quizás mejor la tesis fundamental de la obra que el título que ésta llevará posteriormente, pero que recuerda quizás demasiado a Bultmann, cuyos volúmenes con diversos artículos se titulan *Glauben und Verstehen* («Creer y entender»). Gadamer llega finalmente al título *Wahrheit und Methode* («Verdad y método»). El título recuerda vagamente a Goethe *(Dichtung und Wahrheit* [«Poesía y verdad»]) y resulta tan evocador como misterioso. Se queda, por fin, con este título, aunque decepcionará a los lectores, que se prometerán recibir de Gadamer grandes informaciones sobre la naturaleza del método y de la verdad. No entienden que el misterio de un título reside en su poder de evocación.

Se trata, efectivamente, de una gran obra, indudablemente la obra más importante de la tradición filosófica alemana desde *El ser y el tiempo*. Es el resultado del largo y paciente proceso de formación de Gadamer y el punto de partida de su futura labor creativa. En efecto, después de esta obra publica cuatro volúmenes de *Kleine Schriften* («Pequeños escritos»; desde 1966 hasta 1977), así como colecciones de estudios sobre

Platón *(Platos dialektische Ethik* [«La ética dialéctica de Platón»] se publica en 1968 en su segunda edición con nuevos estudios), sobre Hegel *(Hegels Dialektik* [«La dialéctica de Hegel»], 1971), sobre Heidegger *(Heideggers Wege* [«Los caminos de Heidegger»], 1983), pero también numerosas interpretaciones de obras literarias, porque también en ellas actúa la «fenomenología» *(Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtsfolge 'Atemkristall'* [«¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan»], 1973), *Poetica,* 1977; *Gedicht und Gespräch* [«Poema y diálogo»], 1990. Su autobiografía de 1977 (*Philosophische Lehrjahre* [«Años de docencia filosófica»]) no es propiamente una autobiografía, sino que se halla bajo la intensa impresión de los encuentros filosóficos que Gadamer describe en esta obra: «¿Por qué se va a negar que es una ventaja haber tenido un maestro genial?», afirma Gadamer (PL, 35). Ahora bien, Gadamer los tuvo, y no pocos: Hönigswald, Hartmann, Natorp, Scheler, Hamann, Bultmann, Friedländer, Husserl y Heidegger. Se debe a la genialidad de Gadamer el haber desarrollado, a base de todo ello, una concepción filosófica global, que sostiene juntamente con Leibniz: estoy de acuerdo con casi todo lo que leo (GW 2, 492 [VM2, 388]). Esta expresión procede del padre de la proposición racionalística primordial acerca de la razón. Ahora bien, la proposición es una proposición hermenéutica, tal como se entiende por sí misma para un bibliotecario como Leibniz: todo tiene su razón, cuando uno se sitúa en la perspectiva del otro y tiene en cuenta sus razones. La proposición presupone la propia finitud y la apertura hacia el otro. El alma de la hermenéutica, como dirá a menudo el Gadamer de los últimos tiempos, consiste en que el otro pueda tener razón.

La obra *Verdad y método* viene suscitando desde hace 40 años numerosos debates y Gadamer aprendió mucho de todos ellos. Betti, Habermas y Derrida son sólo los más conocidos de entre sus interlocutores. Valdría la pena seguir con más detalle la posterior evolución de la hermenéutica de Gadamer, pero Gadamer mismo no experimentó nunca la necesidad de presentar una nueva exposición sistemática de su pensamiento. Los desarrollos ulteriores más importantes se hallan en los encuentros con sus interlocutores, que aparecen en el tomo 2º de sus «Obras completas», que se publicó en 1986 (en español: *Verdad y método* II, ^{2}1994). En alemán vio la luz después del volumen primero de *Verdad y método* I (^{3}1988), ¡pero es curioso que el tomo segundo siga llevando el mismo título de *Verdad y método!* Gadamer quiere indicar con ello que él mis-

mo ha ido escuchando el diálogo en torno a su obra, y que no existe aún una última palabra sobre ella.

La edición (alemana) de sus «Obras completas», iniciada en 1985, quiso Gadamer reducirla a diez volúmenes. Tuvo la suerte inesperada de poder encargarse de ella hasta el último volumen, publicado en 1995. Después de los dos primeros volúmenes, consagrados a la hermenéutica [corresponden en español a: *Verdad y método* I y *Verdad y método* II], los ocho volúmenes restantes consisten casi exclusivamente en interpretaciones. Los volúmenes 3º y 4º ofrecen interpretaciones de la filosofía reciente, pero las interpretaciones más numerosas se refieren a Heidegger, de quien Gadamer, a partir de 1976, es considerado cada vez más como sucesor. Los tres volúmenes siguientes reúnen los estudios sobre la filosofía griega. El séptimo volumen, publicado en 1991 y titulado *Platon im Dialog* («Platón en diálogo»), es quizás el más refrescante de toda la edición, porque representa la obra madura sobre Platón que Heidegger había esperado siempre de Gadamer. Pero Gadamer fue paciente, y esa paciencia suya se vio siempre recompensada. Los dos volúmenes siguientes presentan los estudios de Gadamer sobre la estética (el tomo 8º es de naturaleza teórica, mientras que el tomo 9º ofrece interpretaciones concretas y detalladas). Sería absurdo ver en ellos –como se ha hecho no pocas veces– una aplicación del metodo hermenéutico de Gadamer. Constituyen, más bien, la inspiración de dicho método, si es que se puede hablar de un «método» hermenéutico. El volumen octavo es especialmente importante por dos razones: 1) Su concepción poetológica completa en muchos aspectos la descripción, más bien crítica, de la «conciencia estética» en *Verdad y método*, acerca de la cual observadores como J. Weinsheimer y otros afirmaron que constituía casi una «anti-estética».[10] El volumen reúne, además, los últimos trabajos filosóficos de Gadamer, que se ocupan de estudiar los «límites del lenguaje» y la «fenomenología del ritual y del lenguaje». En ellos pueden verse realmente las últimas orientaciones de la obra de Gadamer. Su reflexión sobre los límites del lenguaje se halla en cierta tensión con la «lingüisticidad» universalmente asentada en *Verdad y método*. El último volumen de las «Obras completas» es retrospectivo: *Hermeneutik im Rückblick*

10. Véanse los estudios de J. Weinsheimer, K. Wright y J. Grondin «Gadamer and the Truth of Art», en: *Encyclopedia of Aesthetics*, publicada bajo la dirección de M. Kelly, vol. II, Oxford U. P. (Nueva York 1998) 261-271.

(«La hermenéutica en visión retrospectiva»). No es de extrañar que en él Gadamer vuelva a hablar sobre los encuentros con sus maestros y principalmente con Heidegger (primera parte: «Heidegger im Rückblick»), cuya obra pudo comprender mucho mejor gracias a su propio progreso, alcanzado en la cuidadosa edición de sus «Obras completas». El volumen documenta en su segunda parte el «giro hermenéutico» de la filosofía de nuestro siglo, con el que coincide la propia contribución de Gadamer. Las demás partes se hallan dedicadas a otras dos pasiones de Gadamer: la filosofía práctica (tercera parte) y el puesto de la filosofía en la sociedad (cuarta parte). Llenan de contenido el importante concepto de Gadamer acerca de la educación.

La bibliografía de 300 páginas que Etsuro Makita compuso en 1995 sobre todos los escritos de Gadamer muestra que las «Obras completas» ofrecen únicamente la quintaesencia de todos los temas tratados por Gadamer. Gadamer eliminó algunas interpretaciones sobre la historia y la poesía, así como algunas conferencias más bien ocasionales. Después de su jubilación en el año 1968, Gadamer se convirtió en un incansable viajero por todo el mundo (cf. GW 10, 346). Desde 1969 hasta 1985 estuvo dando conferencias casi todos los años en Norteamérica. En todo el mundo pronunció conferencias sin atenerse a un texto escrito. De ellas nacieron textos y obras. Esta actividad de conferenciante quedó documentada en las obras publicadas por la editorial Suhrkamp: *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* («La razón en la era de la ciencia», 1976), *Lob der Theorie* («Elogio de la teoría», 1983), *Das Erbe Europas* («El patrimonio de Europa», 1989) y *Über die Verborgenheit der Gesundheit* («El enigma de la salud», 1993).

Es una actividad literaria que pretende ser modesta y que gira en torno de una sola obra principal, pero que se convierte así en una actividad gigantesca. Ningún amigo del pensamiento hermenéutico se lamentará de ello, pero será recomendable considerar como fundamental para la presente introducción el contemplar la concepción de la obra *Verdad y método* como un conjunto acabado. Esta idea parte de la hipótesis, nada original, de que uno se acerca de la mejor manera a un pensador cuando hace una introducción crítica a su obra principal. Ahora bien, la introducción tendrá en cuenta los ulteriores desarrollos de las obras posteriores, en la medida en que se encuentran ya sedimentadas en la obra principal y radicalizan la orientación del pensamiento de la misma.

Capítulo primero

EL PROBLEMA DEL MÉTODO Y LA IDEA DE UNA HERMENÉUTICA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

¿Cómo puede hacerse el comienzo de una hermenéutica? Una poesía de Rilke

¿Cómo se hace una introducción a la hermenéutica? Según veremos, la filosofía cartesiana lo tiene aquí más fácil, porque pretende efectuar con el *cogito* un comienzo absolutamente nuevo. Semejante comienzo, seguro de sí mismo, no es propio de la hermenéutica. Así que Gadamer comienza su obra –por desgracia, una rareza entre las obras filosóficas– con una poesía. Se habla en ella de un «captar»: «Mientras captes lo que has lanzado tú mismo, / todo eso es habilidad y ganancia menuda». Estas palabras podrían entenderse como una alusión a Descartes y a su ideal de un conocimiento metódico, que nos pone en condiciones de ser *maîtres et possesseurs de la nature* (dueños y poseedores de la naturaleza). Pero ¿no captamos sólo con ello –parece gemir Rilke– lo que hemos hecho nosotros mismos, lo que no nos lleva adelante? ¿Y quiénes somos nosotros para querer captar o aprehender algo? ¿No somos nosotros, más bien, los encadenados, los que responden? «Tan sólo cuando tú de repente atrapas la pelota, / que una eterna compañera de juego / te ha lanzado a ti, a tu centro, en exactamente / un lanzamiento hábil, en uno de aquellos arcos / de los grandes puentes de Dios: / tan sólo entonces el poder captar es una capacidad, / no de ti, sino de un mundo».

La metáfora poética del lanzamiento, del juego y del mundo, del que lleguemos a ser capaces, hace que se escuche en ella inconfundiblemente la *Geworfenheit* (el «estado de yecto») de Heidegger, aquella situación angustiosa de verse arrojado a la existencia. En alemán, es algo

que se ve acentuado por la feliz aliteración de la «s», la «l», la «g» y la «f» en los dos primeros versos: «*Solange du Selbstgeworfenes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn*» («Mientras captes lo que has lanzado tú mismo, / todo eso es habilidad y ganancia menuda»).[11] Nos recuerda que todo proyecto se halla bajo la provisionalidad de un «mientras...». La ganancia que resulte de ello, se puede, sí, medir, pero, al ser medida por la temporalidad que somos nosotros, se muestra como una ganancia «menuda». Por lo demás, ese «mientras» lo utilizó también Descartes en algunos pasajes decisivos de sus meditaciones: El *cogito* es evidente, «mientras» *(quamdiu, quoties a me profertur)* yo lo enuncio. Pero precisamente este condicionamiento temporal ¿no hace que aparezca precisamente como cuestionable la *hybris* de un *fundamentum inconcussum?*

El heideggeriano «estado de yecto» se refiere aquí indudablemente a la pelota, pero aquí juega también una compañera de juego, que me dirige la palabra («te ha lanzado a ti, a tu centro») y que exige una respuesta. ¿Quién es, entonces, esa «eterna compañera de juego»? ¡Ah, si lo supiéramos! Pero el saberlo significaría que nosotros volveríamos a ser dueños de nuestro destino y que volveríamos a lanzar la pelota a un *cogito* que juega consigo mismo. No sabemos de dónde viene la pelota, que nos atrapa y que nosotros sólo «podemos» atrapar, sin que ese «poder» dependa únicamente de nosotros. Gadamer, que por lo demás no comentó nunca esos versos en su obra principal y, que yo sepa, en ninguna de sus demás obras, parece indicar con ellos que el entender es una capacidad que nosotros no somos capaces nunca de dominar plenamente, porque estamos captados de tal modo por él. Gadamer dijo recientemente:[12] «Entender es un no poder interpretar». Se halla uno tan encadenado por el entender, tan inmerso en el entender, que uno no puede explicar qué acontece en nosotros y cómo acontece.

11. Gadamer no cita aquí los demás versos del poema procedente de las obras póstumas de Rilke. Son versos menos logrados, y los mencionaremos aquí únicamente para ser completos: «Aunque tú poseyeras / la fuerza y la valentía para volverla a lanzar / y la *hubieras* lanzado ya... (como el año / que arroja aves, enjambres de aves migratorias, / que un antiguo calor arroja a un calor más joven / lanzándolas a través de los mares –), tan sólo / en esta aventura juegas tú verdaderamente. / No te facilites el lanzamiento; / no te lo hagas ya más difícil. De tus manos sale / el meteoro para ir velozmente por sus espacios...».

12. Evidentemente en una reunión celebrada en Heidelberg el 3 de agosto de 1999.

La anterioridad del lanzamiento hace que el entender aparezca como un poder responder. El entender, por tanto, está sustentado por una dialéctica del poder y no-poder: cuando yo entiendo, puedo algo, soy capaz de algo, pero en virtud de qué y de qué manera lo puedo, eso no lo domino nunca por completo. En la poesía de Rilke, se desarrolla ese poder captar «en uno de aquellos arcos de los grandes puentes de Dios». ¿Qué significa aquí lo divino? Con ello no se evoca tanto una teología positiva, sino más bien el límite de nuestra capacidad de captar. Como es bien sabido, entre los griegos lo divino aparecía primeramente como predicado.[13] *Theos* es originalmente la cualidad de algo que está por encima de nosotros: la tempestad que se desencadena sobre el mar, el amor que se apodera de nosotros, la guerra que estalla repentinamente; nada de eso puede explicarse como si fuera del dominio humano. Por eso, en Homero, a los dioses se los llamaba a menudo los *kreittones,* los «superiores». Los dioses no designaban originalmente sustancias o seres, sino más bien lo que acontece sin nuestra cooperación. Hablar más positivamente acerca de lo divino es algo que no nos corresponde, si realmente lo divino está por encima de nosotros, en algún lugar allá arriba, en la cumbre, pero al mismo tiempo por doquier. Así sucede con los arcos –de Rilke– de los grandes puentes de Dios.

Pero nosotros somos los que atrapamos la pelota y los que somos capaces de un mundo. Ese ser capaces, que no es tanto un hacer sino más bien un padecer, un *pathos,* es para Gadamer el entender. Su hermenéutica filosófica tratará de entender ese entender. Es literamente un comprender lo que nos tiene prendidos (GW 2, 108 [VM2 110]). Y, así, Gadamer acepta el programa de Heidegger acerca de una hermenéutica de la facticidad, que indague el enigma del entender, del cual vivimos. ¿Qué es lo que se entiende propiamente, cuando se entiende? Gadamer quiere atribuir cierto carácter enigmático al entender, porque en el propósito de una metodología del entender, tal como se entendía tradicionalmente la hermenéutica, se barrunta un olvido del enigma. Por imprescindible que ella sea, ¿no se cae víctima de un engaño de sí mismo, cuando se quiere domesticar a cualquier precio el entender, tra-

13. Véase: U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (²1931) 17s: «Se predica siempre un poder superior al hombre. [...] Lo divino es lo *kreitton* frente a nosotros». Gadamer se refiere a esta conocida tesis en su obra: *Der Anfang der Philosophie,* Reclam (Stuttgart 1996) 126.

tando de someterlo a un método? Lo decisivo del entender ¿será el que se someta a reglas metódicas? ¿Sabe siempre el entender en qué consiste y de dónde procede? Y volviendo a este prodigio del entender, se pregunta Gadamer en el prólogo de la segunda edición de *Verdad y método*: «¿Hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre?» (GW 2, 447 [VM1, 20]).

Gadamer formula estas preguntas, no porque piense de manera antifundamentalista y porque, a coro con la posmodernidad, quiera rechazar toda clase de razón; sino que quiere devolver al preguntar acerca de la razón su dimensión fundamental olvidada. Ésta consiste en que lo fundamentante es tan fundamental, que en la razón se sustrae a toda fundamentación. Lo que constituye la razón y es lo fundamentante no es quizás lo que uno piensa. No se podría decir que este pensar sea hostil a lo fundamental, sino todo lo contrario. Se opone, más bien, a la ligereza en el trato con lo fundamental, en este caso en el trato con el entender: se opone a lo fundamentante que se deja domesticar y explicar cómodamente. Querer explicar lo fundamental significa precisamente arrebatarle su carácter fundamental, que consiste en ser el fondo a partir del cual todo se deja entender y explicar. Por consiguiente, Gadamer desenmascara las imágenes engañosas de lo fundamental. La idea de una metodología del entender es buen ejemplo de ello. No hay nada reprobable en querer proponer reglas al entender, pero ¿se llega de esta manera al fondo del entender? Por tanto, podría suceder que la idea de una metodología del entender prive a la comprensión de su elemento sustentador, proponiendo un dominio técnico del entender. No se dice que el entender del entender sea una cuestión de técnica. Esto quiere Gadamer recordarlo, cuando sitúa su hermenéutica en sentido opuesto a esa concepción técnica del entender, que quizás pasa por alto su «objeto».

Entender y acontecer

La hermenéutica tradicional se entendía, según Gadamer, en sentido demasiado técnico, cuando pretendía ser una pura «doctrina del arte de entender» (Schleiermacher). «Las reglas hermenéuticas tienen que ser más método», escribía Schleiermacher.[14] A este «¡más méto-

14. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, edición a cargo de Manfred Frank, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1977) 84.

do!», parece que Gadamer le contrapone un «¡menos método!». Pero sería un malentendido el ver en la hermenéutica de Gadamer un alegato «contra el método» (como sucede, por ejemplo, con Paul Feyerabend, en su obra *Against Method).* Hay que seguir métodos, si se quiere construir un puente, resolver un problema matemático, hallar un remedio contra el Sida o publicar una edición crítica. Esto es obvio para Gadamer, y a él no se le ocurrió nunca discutirlo. Gadamer mismo aprendió mucho de las metodologías –muy apreciadas por él– de las ciencias. Para él se trata de evidencias. Por consiguiente, lo que censura no es la ciencia metódica como tal (lo cual sería necio), sino la fascinación que dimana de ella[15] y que nos seduce a entender de manera puramente instrumental el entender, y a errar así en cuanto a entenderlo. Por eso, escribe en una presentación de sí mismo que «ésta es exactamente la razón de que la hermenéutica y sus consecuencias metodológicas no hayan podido aprender de la teoría de la ciencia moderna tanto como de otras tradiciones más antiguas que conviene recordar» (GW 2, 498 [VM2 393]). Gadamer piensa aquí especialmente en el testimonio del arte, y también en las tradiciones «más antiguas» de la filosofía práctica, en el humanismo y en la retórica, porque revelan una concepción del entender que todavía no es instrumental. La idea de que la hermenéutica «no tenga quizás mucho que aprender de la ciencia moderna», la excluye la confesión de que tiene que aprender también mucho de ella. Pero el dominio de la ciencia moderna ha llegado a ser tan evidente para nosotros, que a Gadamer le parece más urgente el tener bien presente cuáles son sus límites y en recurrir a otras tradiciones.

Para mostrar esos límites, Gadamer subraya especialmente el carácter de acontecimiento del entender, que se apodera repentinamente de nosotros («cuando tú de repente te conviertes en el captador...»). Gadamer quiso dar originalmente a su obra el título de *Verstehen und Geschehen* («Entender y acontecer»). Un texto programático, tomado de la introducción, explica también por qué: «Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto *acontecer* es operante en todo *entender*, y lo poco que la moderna ciencia ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a las ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas» (WM, 3 [VM1, 25]).

15. Véase la entrevista con HGG en LB, 294 (ANT, 381).

Por tanto, no se trata de un nuevo método, no se trata tampoco de un anti-método, sino del acontecer del entender mismo, aunque se practique de manera metodológica: «No está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer» (GW 2, 438 [VM1, 10]). El concepto del entender conduce aquí fácilmente al vacío, porque uno está acostumbrado a comprenderlo de manera puramente intelectual, es decir, como un proceso cognitivo que está a disposición nuestra. Gadamer fomentó en algunas ocasiones este malentendido, cuando dio a su problemática en *Verdad y método* expresiones que sonaban a epistemológicas. Y, así, habla del entender como de un «conocimiento», y de los prejuicios como de las «condiciones» casi trascendentales del entender. Esto estaba formulado de una manera todavía demasiado instrumental. Por eso, en sus trabajos posteriores insistió menos en el enraizamiento de su problemática en la epistemología de las ciencias humanas, cosa que en 1960 saltó a la vista de todos, e insistió más en su cercanía a la experiencia del arte,[16] donde el cognitivismo instrumental se queda corto evidentemente.

El entender, en el fondo, no es tanto un «conocer» sino una experiencia, que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos. Constituye el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias. No se trata tanto de la experiencia que el científico realiza en su laboratorio, sino de la experiencia en el sentido del *pathei mathos* («por la experiencia se aprende») de Esquilo, la experiencia que nos afecta y nos remueve y que nos marca de manera más duradera y decisiva que cualquier argumento, por científico o analítico que pretenda ser, y que pronto es olvidado por nosotros. Entender no significa comprender y dominar. Es como el respirar y el amar: no sabe uno a ciencia cierta qué es lo que nos mantiene en ello y de dónde viene el viento que hace fluir vida en nosotros, pero sabemos que todo depende de ello, y que nosotros no dominamos nada. Hay que estar allí para experimentar de lo que se trata y para saber que no es tanto un saber sino más bien un ser. Se rinde pleitesía a una concepción instrumental del conocimiento, cuando aquí, como es corriente en los actuales debates filosóficos, se exigen criterios, normas y fundamentaciones.

16. Véase especialmente el artículo de los últimos tiempos: «Wort und Bild – "so wahr, so seiend"» (1992), GW 8, 373-399 («Palabra e imagen: "así de verdadero, así de óntico"» [1992], en: ANT, 223-256).

Heidegger había comenzado ya a desligar el entender de ese modelo epistemológico, cuando entendió de manera nueva lo de *«sich auf etwas verstehen»* («entenderse de nuevo en relación con algo»; SZ, 143 [ST, 160-161]). Entender significa estar a la altura de algo, ser capaz de algo. Este ser capaz no es tanto un conocimiento sino más bien una habilidad práctica, pero que manifiesta también una posibilidad de mí mismo: «yo» me entiendo en relación con esto o aquello; yo *soy* capaz de ello. Y, así, yo me entiendo en relación con el bailar o con el nadar, no porque en ello sepa yo algo o emplee buenos métodos, sino porque sencillamente soy capaz de ello. De esta manera, Rilke hablaba del poder captar como de una capacidad. Esta capacidad ¿va a parar a un conocimiento y dominio? En efecto, hay un poco de no-poder y de no-entender en el entender mismo. Todo poder y ser capaz presupone una incapacidad. Esto se encierra ya en la fórmula de «estar a la altura de una cosa». Implica que uno está sólo a la altura de la cosa, que llega precisamente a ella. Pero aquello de lo que aquí «se es capaz», puede tornarse en cualquier momento en una incapacidad: el mejor futbolista del mundo puede realizar alguna vez una mala jugada. El mejor retórico puede tartamudear algún día, así como el tartamudo puede pronunciar alguna vez frases brillantes. El ser capaz de algo, el entender algo, implica una incapacidad, un no-entender. Para Heidegger, lo de no ser capaz era incluso lo primario:[17] el estado de yecto es hasta tal punto la dimensión fundamental, que el entender nos toma excepcionalmente como una conquista, como un logro que nos sorprende a nosotros mismos. Aquel que entiende, actúa como el niño que de repente se da cuenta de que es capaz de montar en bicicleta y que, por pura emoción, no se da cuenta de que va demasiado deprisa y de que va haciendo eses de un lado para otro.

Este entreverarse de la luz y la oscuridad forma parte, como es bien sabido, del concepto que Heidegger tiene de la verdad, la cual, partiendo del término griego *a-letheia,* se concibe como un no estar oculto.

17. Cf. SZ, 189: «Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existential-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden*» (ST, 210: «El "ser en el mundo" con familiaridad y aquietamiento es un modo de ser de la inhospitalidad del "ser ahí", no a la inversa. *Hay que concebir el "no en su casa" como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existenciario*»).

La verdad, a esta luz, se muestra como un des-cubrir que no suprime nunca por completo el encubrimiento. Siempre que Gadamer presupone esa experiencia de la verdad (volveremos repetidas veces sobre las diferencias que le separan de Heidegger), puede afirmarse que, en él, el lugar del encubrimiento es ocupado por la *Wirkungsgeschichte* (la «eficacia histórica»). De una historia y lingüisticidad que nunca pueden llegar a ser plenamente trasparentes, brota para nosotros una luz, el resplandor parpadeante de una vela, tal como se da a conocer el entender. Por eso, la hermenéutica tradicional había tendido a asegurar por medio de reglas ese entender tan frágil. Según Gadamer, no interesa tanto eso, sino más bien el redescubrir una experiencia de la verdad, que no se pliega por completo a ese ideal de seguridad. Se trata, por tanto, de una experiencia de la verdad «que supere el ámbito de control de la metodología científica» (WM, 1 [VM1, 23]). La hermenéutica de Gadamer desearía recordar que la verdad no es sólo y quizás no es primariamente una cuestión de método, pero quiere recordar también que «el afán de métodos», contra el cual nos advertía ya el joven Kant,[18] nos conduce a desfigurar completamente esa experiencia de la verdad, más aún, a desterrarla del espacio del conocimiento humano. Por eso la hermenéutica de Gadamer es anamnética.

Gadamer buscará esa experiencia de la verdad en tradiciones valiosas pero que cayeron en el olvido, y a cuya rehabilitación él ha contribuido considerablemente: 1) en la tradición de la *retórica*, donde la verdad, por ser lo *verisimile*, lo iluminador, lo digno de acogida calurosa, sigue siendo todavía una cuestión de credibilidad y de verosimilitud que deba defenderse con argumentos; 2) en la *filosofía práctica*, donde la verdad me afecta directamente y ha de acreditarse, sin ser cuestión de técnica o de ciencia; 3) en la *hermenéutica jurídica* y *teológica*, donde el entender va acompañado de la aplicación de lo que ha de entenderse a la correspondiente situación y al correspondiente caso. Pero el testimonio más importante de la experiencia de la verdad, que Gadamer quiere recuperar, será la experiencia del arte. Ésta constituye el punto de partida de la obra *Verdad y método*.

18. Cf. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), Ak. II, 71.

Sobre la destrucción de la estética

Para recuperar la experiencia de la verdad del arte, hemos de destruir en primer lugar las construcciones que nos impiden conocerla. Aunque emplee raras veces el término en *Verdad y método*, Gadamer sigue en todo ello –de manera inconsciente o instintiva– el «método» de su maestro Heidegger: la destrucción. Para abrirse un acceso a las cosas mismas, hay que destruir primero las denominadas «evidencias» que obstaculizan la mirada. Lo que hay que destruir aquí, se halla expresado en una palabra: la estética.[19] La empresa suena en principio a cosa paradójica: tan sólo la destrucción de la estética abrirá un camino hacia la verdad del arte.

¿En qué consiste la conciencia estética? Para expresarlo esta vez en términos tautológicos, diremos que es la conciencia o, mejor, la actitud de la conciencia que contempla de manera puramente estética las obras de arte, es decir, prescindiendo de su dimensión moral o cognitiva. No cabe duda de que esta actitud de la conciencia ha conducido a que el arte adquiera un carácter autónomo en la modernidad. El arte moderno es inconcebible sin él. Gadamer no discutirá esto, desde luego. Pero esa autonomía, según su convicción, tiene un precio: priva al arte de su «pretensión de verdad», como se dice principalmente en *Verdad y método*, es decir, lo priva de su «enunciado» real, como se preferirá decir más tarde. «El arte como enunciado» es, en realidad, el subtítulo del volumen octavo de las «Obras completas» de Gadamer, la versión definitiva de su estética. El subtítulo está dirigido polémicamente contra la reducción logística de la verdad a la verdad que formula sus enunciados en proposiciones. También el arte dispone de un asombroso poder enunciativo, que es propio de él, oponiéndose a su traducción a otro *medium*. La manera de la contemplación estética tiene plenamente su legitimidad, pero no debe hacer que se olvide que la obra de arte encarna, ante todo, una experiencia de la verdad. Así sucede en el *Rey Lear*, que nos enseña en qué consiste la ingratitud,[20] o en el cuadro de Goya que pinta la ejecución de campesinos, y que nos enseña realmente lo que fue-

19. Acerca de una destrucción de la estética habla también I. M. Fehér, «Gadamers Destruktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Gesteswissenschaften», en: D. Koch (ed.), *Denkwege*, Attempto (Tubinga 1998) 25-54.

20. El ejemplo está tomado de Gadamer, en el «Diálogo» del *Lesebuch* (LB, 283 [ANT, 367]).

ron las guerras napoleónicas en España. ¿Qué es lo que se «aprende» en el arte, y de qué manera esa enseñanza se graba como ningún argumento científico riguroso –ese argumento que se olvida al cabo de diez minutos– sería capaz de lograrlo? Aun aquel que desde hace veinte años no haya leído ya ninguna novela de Kafka o de Proust, sabe, no obstante, qué mundo de experiencia se nos trasmite en ellas. ¿Qué hay en el arte, que hace que su enunciado sea capaz de decirnos tanto?

Para Gadamer, es importante por muchas razones redescubrir en ello una experiencia de la verdad. Y lo es, en primer lugar, para liberar al concepto de verdad de la camisa de fuerza que la metodología científica le impuso. En segundo lugar, para contrarrestar el empeño corriente por reducir las ciencias humanas (y la filosofía) a un asunto puramente estético, es decir, a un asunto que en el fondo es arbitrario, carente de seriedad y lúdico. En tercer lugar, para experimentar, gracias al arte, en qué consiste positivamente la verdad del entender. En efecto, la experiencia de la verdad del arte, esa experiencia liberada de esta manera, nos permitirá comprender de modo más adecuado el entender que se va desplegando en las ciencias humanas. El problema del entender en las ciencias humanas constituyó para Dilthey el mayor desafío de la hermenéutica. Así, propuso una doctrina general artística del entender o de la hermenéutica que pudiera servir como fundamento metodológico de todas las ciencias humanas.

El problema del método y la tradición humanística

Puesto que Gadamer va tras otra idea de la hermenéutica, una idea que quiere perfilar en contra del proyecto de Dilthey, toma como punto de partida en *Verdad y método* este problema del método en las ciencias humanas, muy a diferencia de Heidegger, que se había distanciado de Dilthey en todo el planteamiento del problema, cuando iba tras su idea de una hermenéutica del *Dasein* (del «ser ahí»). En el fondo, el problema del método en las ciencias humanas existe únicamente desde la separación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, es decir, desde mediados del siglo XIX. Y este problema se les plantea con especial urgencia a las ciencias humanas porque éstas se vieron afectadas por un complejo de inferioridad metodológica frente a las ciencias naturales, que estaban aseguradas metodológicamente. En esta situación se ofrecían dos posibilidades para la autocomprensión de las ciencias huma-

nas: o aceptar simple y llanamente los métodos que habían conducido (o que debían conducir) al éxito de las ciencias naturales. Pero esta posición, que puede equipararse en términos generales con el positivismo, viene a desembocar en una negación de la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, porque rinde pleitesía al ideal de una *«unified science»*. Este positivismo lo comparte aun hoy en día la conciencia general, principalmente en el campo anglosajón (el mundo de lengua alemana constituye en este punto una cierta excepción, pero ya no tan decidida), al entender únicamente por *«science»* a las ciencias naturales (para las que hay también premios Nobel; en cuanto a todas las demás, existe únicamente el premio Nobel de literatura...). O bien las ciencias humanas desarrollan su propia «metodología». Esta tesis de la autonomía metodológica de las ciencias humanas, la sostienen en general Dilthey y su escuela. Esta metodología autónoma, por su parte, puede fundamentarse o bienen la índole peculiar de su objeto (lo individual o singular a diferencia de lo universal regido por leyes) o bien en su modo de adquirir conocimiento (el entender, a diferencia del explicar). No cabe la menor duda, y la escuela de Dilthey lo ha subrayado así a menudo en contra de Gadamer, de que Dilthey tenía una sensibilidad hermenéutica muy para captar la índole peculiar de las ciencias humanas. Pero Gadamer se pregunta sólo si Dilthey se liberó suficientemente del paradigma metodológico. Por muy preocupado que se mostrara por la peculiaridad de las ciencias humanas, parece que Dilthey siguió tomando como punto de partida el ideal de una única metodología, cuando habla de una fundamentación lógica, epistemológica y metodológica de las ciencias humanas. La breve, pero revolucionaria, pregunta de Gadamer dice aquí: ¿Será la metodología el camino real de la hermenéutica y de las ciencias humanas? ¿Se llega entonces realmente a una metodología, o –con las mejores intenciones– se deja uno ofuscar, a pesar de todo, por el modelo de las ciencias exactas?

Con su modesta pregunta asocia Gadamer una propuesta para la mejor comprensión de las ciencias que no son exactas, una comprensión que en verdad es un volver a recordar: ¿No sería más obvio recurrir a la tradición del humanismo, a fin de comprender la pretensión de verdad y el modo de conocimiento de las ciencias humanas, en vez de partir del paradigma metodológico? Esto es evidente, porque las ciencias humanas salieron de la tradición, mucho más antigua, de los *humaniora*. Pero esta tradición del humanismo ha perdido para nosotros su carác-

ter obvio. Incluso Heidegger se contaría entre quienes se distanciaban del humanismo, hasta tal punto que hoy en día se trata en buena parte de una tradición que, una de dos, o no se conoce ya, o se la rechaza plenamente (como sucede en gran medida en el pensamiento posmoderno). Pero podría muy bien ocurrir, sugiere Gadamer, que el rechazo mismo sea consecuencia de la distorsión que equipara a la ciencia con el saber metódico, y que ciega la mirada para que no vea otros modos de saber. Por eso Gadamer, en los capítulos introductorios de su obra principal, se esforzará en recordar el modelo humanístico del saber.

Toma como punto de partida, para ello, el concepto de la «formación» *(Bildung)*. En efecto, la formación no consiste en que el que aprende acumule materias y métodos científicos, sino en que se forme a sí mismo. Los conocimientos que las ciencias humanas proporcionan, ¿no son igualmente verdades que nos forman, al cultivarnos, educarnos y trasformarnos? Cuando esta concepción de la ciencia se desarrolló en el Renacimiento italiano, al que Gadamer no hace referencia directa en este contexto (se basa mucho más en Herder y en Hegel), se alzó polémicamente contra el extenso menosprecio que se sintió durante la Edad Media hacia el deseo humano de saber: a la luz de la verdad de la salvación, comunicada por Dios, el deseo humano de saber se consideró sospechosamente como fruto de la *curiositas,* en virtud de la cual el hombre quería justificarse y elevarse a sí mismo. El Renacimiento, en contra de esto, apeló a las palabras del Génesis 1,26, según las cuales el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Puesto que el hombre procede de Dios, no debe dejar subdesarrollados su inteligencia y sus talentos. Y, así, la *cultura,* la formación, se entendía como «el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre» (WM, 16 [VM, 39]).

En todo ello, a Gadamer le gusta referirse a Hegel, porque él entiende esta tarea de formación como un «ascenso a la generalidad» y, con esto, como cierto «sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad» (WM, 18 [VM, 41]). No se trata de lo universal de la ley de la naturaleza; no se trata tampoco de la universalidad del concepto perfecto, porque ese ascenso representa (¡y forma!) un proceso que no llega nunca a terminarse, pero que sigue siendo una constante tarea humana, en virtud de la cual uno aprende a mirar más allá de su propia peculiaridad. ¿No se entenderían mejor las ciencias humanas partiendo de esta tarea de formación que partiendo del ideal del método?

Este ideal de formación ha quedado desacreditado hoy día por otras razones, ya que en esta clase de formación se ve el vano acopio de un tesoro de cultura que estaría reservado para una clase selecta. En esto no consiste, para Gadamer, la esencia de la cultura. La persona culta no es aquella que sabe hacer ostentación de un deslumbrante saber de formación cultural. El que se comporte así no es culto, sino que es un pedante. Ciertamente, no habrá que recomendar al pedante como modelo de persona formada en las ciencias humanas, sino que la verdadera formación consiste en una especie de distanciamiento frente a ese saber aparente que señala al pedante. Gadamer describió esta clase de saber, nuevamente con referencia a Hegel, en una brillante conferencia pública que pronunció en Heidelberg, el 7 de julio de 1995, con el título de *Was ist allgemeine Bildung heute?* («¿Qué es hoy en día la formación general?»). Citaremos un pasaje de ella para indicar, entre otras cosas, con qué persistencia le preocupaba este tema de la formación: «Ser un hombre culto y formado es manifiestamente cultivar una forma especial de distancia. Hegel se preguntó en una ocasión qué es propiamente un hombre culto y formado. El hombre culto es aquel que está dispuesto a conceder vigencia a los pensamientos de otra persona. Y confieso que se encuentra aquí una notable descripción del hombre inculto: así sucede cuando se ve que alguien defiende con seguridad dictatorial, en todas las aplicaciones y situaciones posibles, un saber cualquiera que él ha atrapado al azar. Eso es típico de una persona inculta y no formada. Por el contrario, el saber dejar algo en lo indeciso, eso es la esencia de quien sabe plantear cuestiones. Aquel que no está en condiciones de confesar que hay cosas que desconoce y que, por tanto, no sabe dejar en suspenso ciertas decisiones, a fin de hallar su acertada respuesta, ése jamás corresponderá realmente a lo que suele llamarse un hombre culto. «La persona culta y formada no es la que posee un saber superior, sino únicamente aquella que –estoy citando a Sócrates– no ha olvidado su saber de que hay cosas que no sabe».

Conceder vigencia a las ideas de otra persona, en eso consiste la verdadera cultura y formación, porque presupone elevarse sobre la propia limitación. Por consiguiente, la formación no se realiza por el camino del querer saberlo todo, sino por el saber que hay cosas que uno no sabe. En virtud de esta conciencia, que puede desarrollarse en las ciencias humanas, pero –claro está– no sólo en ellas, se eleva uno a cierto nivel universal: «El que se abandona a la particularidad es "inculto"; por ejemplo,

el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida» (WM, 18 [VM1, 41]).

¿Cómo habrá que describir metodológicamente esa clase de saber? A Gadamer le gusta orientarse en este punto por las observaciones formuladas por Helmholtz, especialista en ciencias naturales, que, en un discurso pronunciado en Heidelberg en 1862, reconoció muy acertadamente que no puede tratarse de un saber inductivo según el modelo de las ciencias naturales. Algo muy distinto se halla aquí en juego. Por eso, Helmholtz prefería hablar de una «inducción artística», de un *Takt* (un «tacto») que difícilmente se puede describir con ayuda de métodos, pero que existe, no obstante, en la formación de un «sentido común». Por poco afortunada que pueda parecer la idea de una inducción artística, vemos que Gadamer simpatiza plenamente con la descripción que Helmholtz hace del «tacto»: «¿Estará lo científico de las ciencias del espíritu [= de las ciencias humanas], al fin de cuentas, más en él que en su método?» (WM, 13 [VM, 36]).

Gadamer habla aquí de un modo especial de conocimiento que garantiza la verdad, pero no hay que concebirlo nuevamente en sentido demasiado epistemológico o instrumental. Porque no se trata de la formación de un «sentido», y desde luego no de un «sexto sentido», sino de un «sentido universal», en virtud del cual somos capaces de captar lo universal. Después del concepto de la formación, esta idea de un sentido universal o común *(sensus communis)* es el segundo préstamo importante que Gadamer toma de la tradición humanística. Gadamer tiene que luchar aquí, evidentemente, contra una depreciación del «sentido común», especialmente difundida en los países de lengua alemana (se halla menos presente en el *common sense* inglés o en el *bon sens* francés, con los cuales suele asociarse todavía hoy cierto derecho a poseer un conocimiento). Pero se reconoce la connotación peyorativa del término en la idea de los «lugares comunes», considerados actualmente de manera muy negativa como un simple prejuicio falso. Ahora bien, en la tradición retórica, por ejemplo en Melanchthon,[21] se veía en ellos, en los

21. Las referencias de Gadamer a la tradición retórica fueron completadas en aspectos importantes por la exposiciones de Klaus Dockhorn en su extensa recensión del ori-

loci communes, condiciones para la posibilidad de comunicación, porque el orador debe apelar siempre a convicciones fundamentales que sean compartidas universalmente, pero sin que haya que fundamentarlas. La moderna declaración de guerra contra los *loci communes* y contra el tradicional sentido común se remonta objetivamente a Descartes y a su ideal acerca del método, que presentía en esos «lugares comunes» una dudosa acumulación de verdades aparentes, *porque* éstas no se habían fundamentado nunca en una percepción clara y distinta. De ahí se sigue el imperativo cartesiano que reclama un nuevo método que haga tabla rasa de todas esas pseudoverdades y de la tradición en general. Ahora bien, los conocimientos del sentido común ¿son capaces de tal fundamentación última? A diferencia de los conocimientos que las ciencias naturales tienen del mundo exterior objetivable, parece que la objetivación no puede tener lugar cuando se trata de las verdades del mundo moral, político e histórico, en el que nosotros mismos estamos en juego. Lo que la historia nos da a conocer, no se manifiesta en un saber puramente metódico. Pero hay más. Según la comprensión clásica que la historia tiene de sí misma, se trata de *memoria*, de *magistra vitae*, de una especie de sabiduría y recuerdo de la vida. ¿Será esto, de veras, un simple obstáculo para nuestro saber?

Porque lo que aquí se va acumulando es, entre otras cosas, una capacidad de juicio e incluso un «gusto». Esto suena hoy un poco extraño, porque el gusto ha llegado a ser para nosotros algo puramente estético, es decir, una pura «cuestión de gusto». Gadamer nos recuerda que el gusto disfrutó originalmente de una significación más bien moral que estética. De este modo, la filosofía inglesa del siglo XVIII hablaba de un *moral taste* e incluso el joven Kant quiso escribir en 1765 una *Kritik des moralischen Geschmacks* («Crítica del gusto moral»). Para el humanismo, el gusto representaba todavía una forma de conocimiento o un sentido universal que, como tal, no puede enseñarse, pero que puede formarse, porque sin él la convivencia humana es inconcebible. Es un sentido de lo que está bien, de lo que es adecuado y, por tanto, de lo que es correcto. Hoy día se lo reconoce principalmente, afirma Gadamer, en el ejemplo negativo de

---

ginal alemán de la obra *Verdad y método*, que se publicó en las *Göttingsche Gelehrten Anzeigen* 218 (1966) 109-206. Véase a propósito, y especialísimamente en lo que respecta a Melanchthon, mi artículo: «Hermeneutik», en: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. II, Niemeyer (Tubinga 1996) 1350-1374.

la falta de tacto. No se puede decir entonces qué regla general se está quebrantando, pero esa manera de proceder manifiesta una falta de capacidad de juicio en un caso particular que desborda ese caso particular.

Ya al principio de *Verdad y método*, Gadamer asociará esta clase de «conocimiento» o ese sentido con la idea aristotélica de un saber práctico (WM, 29 [VM1, 53]). En realidad, hay elementos esenciales que son comunes al sentido universal de la capacidad de juicio y al saber ético. Esta sabiduría no puede enseñarse ni aprenderse como el saber matemático. Como enseña la ulterior distinción aristotélica (frecuentemente olvidada en la ética contemporánea) entre la praxis y la *techne*, no se trata en este caso de la adquisición de reglas o normas, sino de cultivar una sabiduría de la vida, más aún, una forma de ser. Además, este saber no consta tampoco de un determinado contenido, sino que consiste en la capacidad para aplicar esa sabiduría a determinadas situaciones. No obstante, se trata de una determinada clase de «conocimiento», mejor dicho: de un sentido; o mejor todavía: de un sentido universal *(sensus communis)*, porque nos permite trascender la particularidad.

Así que parecería muy obvio asentar la forma de conocimiento de las ciencias humanas en esa clase de saber, al que se puede denominar ya hermenéutico: «Resulta tanto como evidente, por lo menos a primera vista, fundamentar los estudios filológicos-históricos en este concepto del *sensus communis*. Pues su objeto, la existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y obras, está a su vez decisivamente determinado por el mismo *sensus communis*» (WM, 28 [VM1, 52]). Pero ¿se nos ha ido hoy en día de las manos esta evidencia? ¿Por qué? Porque no se trata o no se trata ya de un «conocimiento». En el fondo, eso no es equivocado. Porque se ha sabido ya desde siempre que la formación, el *sensus communis*, la capacidad de juicio o el gusto no son cosa del conocimiento en el sentido estricto, epistemológico o teórico. Pero ¿será esto una razón para desterrar ese sentido del ámbito del conocimiento o, lo que quizás es peor, para adjudicarle una función puramente estética o cosmética? A los ojos de Gadamer, esto significa una pérdida enorme, porque con ello se abandonan los conceptos humanísticos rectores, con cuya ayuda las ciencias humanas pueden concebir y legitimar su propia pretensión de conocimiento.

El giro kantiano

El cambio decisivo se efectuó en Kant o en el campo inmediato de su *Wirkungsgeschichte* («eficacia histórica»). Si Kant mismo no es responsable de ese cambio, ello se debe a que, para él, la tradición humanística conservaba una evidencia innegable. Esto se observa, por ejemplo, cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*, caracteriza la falta de capacidad de juicio como una deficiencia que no tiene remedio, o cuando en la segunda *Crítica* habla de un conocimiento práctico, o cuando en su *Crítica del juicio* atribuye al juicio estético o teleológico un significado moral. Pero con su planteamiento del problema y con su eco, esa tradición humanística se fue haciendo cada vez más invisible, más aún, llegó a hacerse caduca.

El planteamiento fundamental del problema, hecho por Kant, no tenía que ver nada originalmente con la tradición humanística. Como es bien sabido, la cuestión dominante en la *Crítica* de 1781 versa acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia. La pregunta de Kant tiene, en principio, un sentido favorable hacia la metafísica. Quiere ayudarla a que llegue a ser finalmente una ciencia rigurosa, como encarece él de nuevo en el título de sus *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* («Prolegómenos a toda metafísica que quiera presentarse como ciencia»; 1783). Pero Kant emplea en todo ello un tono duro y orgulloso, que hace que sus intenciones positivas queden algo en el trasfondo: desde el tribunal de su crítica, parece que entabla contra la metafísica un proceso despiadado, por el cual parece condenada toda posibilidad de apelación. Kant despierta, además, la impresión de que asienta como fundamento la concepción newtoniana de la ciencia cuando indaga acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia. La crítica es tan implacable, que uno se olvida de las intenciones positivas de Kant con respecto a una metafísica futura. Esto, tengámoslo en cuenta, no sucede con el idealismo alemán, pero la realización y sistematización de la nueva metafísica, a la que él aspira, causa la impresión de ser tan excesiva, que en lo sucesivo se incrementa aún más el descrédito de toda metafísica que no se ajuste a los criterios de las ciencias naturales. Parece que el conocimiento y el saber fiable se dieran únicamente en las ciencias experimentales metódicas, cuyos fundamentos había asegurado Kant con su crítica. Claro que Kant, de hecho, se interesó relativamente poco por los «métodos» de las cien-

cias experimentales, Pero la condena de la metafísica «dogmática» y la referencia a Newton bastaron para hacer de Kant un positivista partidario de las estrictas ciencias naturales.

Ahora bien, esta evolución demuestra ser funesta para las ciencias humanas, que al principio no se vieron afectadas directamente por este proceso. De hecho, las ciencias humanas no existieron sino después de Kant, pero en cierto sentido existieron también a causa de él.[22] Precisamente, la glorificación de las ciencias naturales y de su metodología fue la que hizo que las ciencias humanas llegaran a ser un campo distinto del saber, que no satisfacía o que aún no satisfacía suficientemente las normas metodológicas de la ciencia estricta. La deficiencia metodológica la llevan así escrita en la frente las ciencias humanas. Pero por otra razón importante quedaron integradas en el concepto kantiano: desde su perspectiva, el saber no-metódico de la tradición humanística carece desde entonces de toda legitimación. El «saber del gusto» no es, evidentemente, una ciencia, por mucho que contribuya a la formación de la capacidad de juicio y del *sensus communis*. ¿Qué es entonces? La respuesta que se abre camino en Kant, pero que su posteridad radicalizará, dice así: es algo estético. La «cultura» del gusto, después de Kant, se convierte en lo que ha seguido siendo en buena parte hasta el día de hoy: un asunto puramente estético. Con ello fue desapareciendo cada vez más el sentido cognitivo de la cultura humanística, y también del arte.

Si es que ha de haber ciencia en el ámbito de la cultura, entonces ésta tendrá que obedecer a los mismos métodos rigurosos que hicieron posible el éxito de las ciencias naturales. Prácticamente nada quedará

22. Véase, a propósito: R. Makkreel, Kant, Dilthey, and the Idea of a Critique of Historical Judgement, en: *Dilthey-Jahrbuch* 10 (1966) 61-79. En su obra *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the «Critique of Judgement»*, Chicago University Press (1990), Makkreel había mostrado ya que la distinción entre el entender de las ciencias humanas y las explicaciones dadas por las ciencias naturales se derivaba objetivamente de la distinción kantiana entre los juicios determinantes y los juicios reflexionantes, expuesta en la tercera *Crítica*: mientras que los primeros subsumen lo particular bajo una ley, los juicios reflexionantes proceden más hermenéuticamente tratando de integrar lo dado particularmente en un marco de significación más amplio pero que nunca se ha dado. Las metodologías del siglo XIX no lo observaron, porque Kant siguió siendo para ellos el autor de la *Crítica de la razón pura*, leída como un tratado sobre los métodos de las ciencias naturales.

para el ejercicio del juicio, porque éste representa una fuente insegura de conocimiento. A partir de entonces habrá que buscar análisis metódicos para las ciencias humanas. De repente, prosperarán los estudios matemáticos y estadísticos en la ciencia política y en la economía política, estudios a los que entretanto nos hemos acotumbrado, aunque no existieron con anterioridad al siglo XIX. Este método penetra pronto en la literatura y en la historia y no menos en la filosofía, que querría entenderse a sí misma según el modelo analítico de las ciencias exactas. Todo lo demás es pura estética o cuestión de gusto, pero en un sentido que no está dispuesto a reconocer ya al gusto ninguna función fiable para el conocimiento.

Esta evolución es fatal para las ciencias humanas, porque con ello se ven separadas y desvinculadas de su caldo de cultivo humanístico: «Esto reviste una importancia que conviene no subestimar. Pues lo que se vio desplazado de este modo es justamente el elemento en el que vivían los estudios filológico-históricos y del que únicamente hubieran podido ganar su plena autocomprensión cuando quisieron fundamentarse metodológicamente bajo el nombre de "ciencias del espíritu" junto a las ciencias naturales» (WM, 46 [VM1, 73]). Con ello, a las ciencias humanas no sólo se las expulsa de su patria humanística, sino que a partir de entonces tienen que definirse según el único modelo disponible, el modelo de la ciencia metódica: el giro kantiano «al desacreditar cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural, obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu [o "ciencias humanas"] a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales» (WM, 47 [VM1, 74]).

Las ciencias humanas se encuentran entonces ante la problemática alternativa: ¿método o estética? Aunque supieron resistir en la mayoría de los casos al paradigma metódico, porque resultaba profundamente ajeno a la esencia de su modelo de conocimiento, sin embargo las ciencias humanas no siempre fueron capaces de desligarse del modelo estético que el paradigma de los métodos les impuso a la fuerza como un elemento extraño. Gadamer nos ayudará a reconocer la seducción errónea de ese modelo incluso allá donde no se la pudiera sospechar, a saber, en el historicismo. Desde el siglo XIX las ciencias humanas, que llegaron a hacerse autónomas, adquirieron un giro marcadamente historicista, que tiende a interpretar todos los fenómenos a partir de su contexto histórico. Gadamer no cuestionará, desde luego, los logros del historicismo en cuanto

a conocimiento, pero les presentará factura por sus pérdidas. La pretensión de comprender los fenómenos a partir de su contexto, los priva de su contenido de conocimiento y tiende a estetizarlos. Todos los productos de la cultura y de la filosofía son concebidos cada vez más como «fenómenos de expresión», que deben entenderse a partir de su época o de la vida de su autor. La tendencia a concebirlos así se ha impuesto entretanto, pero hace que nos olvidemos de que, en esos productos, se trata también de la verdad. ¿Se disuelve el entender en un entender expresiones, que sólo entiende en cuanto comprende genéticamente una «creación» como acción de su autor o de su tiempo? ¿No será el entender, más bien, la participación en una verdad hermenéutica, en una verdad de formación que nos forma y nos trasforma?

Gadamer luchará en dos frentes: el del historicismo y el de la estética. Pero en cada caso lo hará contra el mismo enemigo, a saber, contra el olvido o la amputación de la pretensión de verdad de las ciencias humanas, esa reducción que tiene su fuente en el monopolio de la verdad ejercido por la ciencia metódica. Salta a la vista que, para una hermenéutica como la de Gadamer, que se sitúa en la tradición diltheyana de una hermenéutica de las ciencias humanas, el enemigo principal se encierra en el historicismo: el dominio del entender la expresión de manera estetizante y de la idea de método en las ciencias humanas, que Gadamer considera culpa del historicismo y de Dilthey, pasa de largo por la experiencia de verdad de esa ciencia. Sin embargo, Gadamer, en la segunda parte de su obra, se enfrentará directamente con el historicismo. Tiene que ajustar cuentas, para empezar, con la conciencia estética: en primer lugar, porque todo comenzó con la estetización; en segundo lugar, porque Gadamer, partiendo de la experiencia del arte, desearía desarrollar un concepto de verdad que pudiera aplicar al entender histórico. Parece que Gadamer mismo cae en la trampa de la conciencia del método cuando quiere entender demostrativamente las ciencias humanas a partir del arte –y, con ello, de manera puramente estética–. Pero sus exposiciones mostrarán que la concepción puramente estética del arte representa, ella misma, un producto de la conciencia del método. Lo que debe adquirirse con el arte es un concepto, mejor: una experiencia de verdad que nos permita entender mejor no sólo el arte, sino también las ciencias humanas y, de manera más fundamental todavía, el entender humano.

El itinerario argumentativo de *Verdad y método* se halla así previamente trazado. El autor comienza con una pregunta, aparentemente

limitada, acerca de la verdad del arte, cuya trascendencia resaltará, desde luego, de manera cada vez más universal: «¿Pero merece la pena reservar el concepto de la verdad para el conocimiento conceptual? ¿No es obligado reconocer igualmente que también la obra de arte posee verdad? Todavía hemos de ver que el reconocimiento de este lado de la cuestión arroja una luz nueva no sólo sobre el fenómeno del arte sino también sobre el de la historia» (WM, 47 [VM1, 74]). Asociada desde antiguo con las ciencias humanas, la hermenéutica partirá del arte para desenmascarar el esteticismo y, desde la destrucción del mismo, para lograr un concepto más adecuado de la verdad, que luego ayude a iluminar mejor el modo de conocimiento de las ciencias humanas. Pero la obra de Gadamer sobrepasará también finalmente el problema limitado –por seguir siendo todavía epistemológico– de las ciencias humanas, y esbozará con la experiencia de nuestra lingüisticidad una concepción más universal de la hermenéutica, que señale un aspecto universal de nuestra experiencia del mundo.

Fundamentación que Kant hace de la estética

Sabemos que Kant, por razones importantes, es responsable de la estetización de campos de la experiencia que no corresponden a las normas de las ciencias exactas. Kant fue, en primer lugar, el que pareció elevar para la posterioridad el modelo científico de las ciencias exactas a la categoría de norma absoluta y exclusiva (algo no tan original porque, en este punto, no hizo más que ajustarse a la modernidad cartesiana y al empirismo de Hume), pareciendo relegar todas las demás clases de saber al ámbito de la opinión y del no-saber. Pero Kant fue también el que, en su *Crítica del juicio*, de 1790, sentó los fundamentos de la estética, asignándole una esfera autónoma más allá del conocimiento (objeto de la primera *Crítica* de 1781) y de la moral (de la que trataba la segunda *Crítica* de 1788). En esta fundamentación de la estética, es notable que Kant se sirviera de los conceptos rectores del humanismo, cuando habla del gusto, del sentido común y, naturalmente también, del juicio. Es una señal más de que para él seguía estando vivo el humanismo; pero esos conceptos rectores reciben en él una dimensión inédita.

Lo estético (Kant lo entiende principalmente como el juicio estético) pertenecía entonces obviamente al ámbito de la crítica del gusto, acerca del cual vimos que incluía una relevancia moral y una relevan-

cia política. La reducción kantiana tuvo aquí tanto éxito que apenas hablamos ya del gusto en esos campos. Sin embargo, algo de ello se conserva cuando hablamos negativamente de la falta de gusto, o lo hacemos positivamente refiriéndonos a la socialidad o al *common sense*. No se trata de un conocimiento en el sentido en que lo entiende la ciencia, pero sí se trata de algo así como un modo de ser que hay que cultivar, porque resulta imprescindible para la convivencia. Pero ¿cómo podrá justificarse su pretensión de validez? Ésta fue ya, en el fondo, la pregunta de Kant, pero el planteamiento de la misma delata la primacía del modelo epistemológico. Casi diríamos que la cuestión tiene en sí misma algo que está torcido. En efecto, se ve claramente que la «validez» del juicio del gusto no puede ser la de la ciencia. Por tanto, no se puede hablar de una validez universal objetiva, ni probablemente de un conocimiento. Entonces, ¿de qué clase de validez se trata aquí? En su *Crítica del juicio* se esforzará Kant por definir este ámbito de validez, que no puede llamarse objetiva. Como sigue reservándose para la ciencia la universalidad objetiva, Kant se atreverá a hablar aquí de una «universalidad subjetiva» (véase: *Crítica del juicio* § 6). La fórmula, que suena conscientemente a paradójica, dice que esa universalidad afecta únicamente al juego de nuestras facultades de conocimiento, que evocan un juicio estético. No podremos ocuparnos aquí extensamente de los ricos pormenores de la analítica kantiana, pero salta a la vista que la pretensión de objetividad de las ciencias naturales constituye el trasfondo sobre el cual ha de perfilarse la fundamentación kantiana de la estética. El juicio estético tiene que alzarse con una pretensión distinta, si ha de ser autónomo.

La discusión que hace Gadamer de la estética kantiana pone especial atención en una distinción que puede parecer secundaria en la *Crítica del juicio*, pero que Gadamer considera como un importante y fatal síntoma de la autonomía de la estética, que se abre camino en Kant: la distinción entre la belleza libre y la belleza adherente (*Crítica del juicio* § 16). La belleza libre (y propia) es la que constituye el objeto de un puro juicio de gusto, en el que no se mezclan puntos de vista morales o intelectuales. El ejemplo más señalado de esta belleza lo representan para Kant los arabescos o también las flores ornamentales, que son únicamente «bellos». Una clase menos pura de belleza la encontramos en la belleza adherente, porque «se adhiere» a un concepto. Su sentido no es simplemente estético. Así sucede, por ejemplo, señala Kant *(ibid.)*, con la belleza

de una persona, de un caballo o de un edificio, porque en esos casos se presupone cierta finalidad. Ahora bien, según Kant, un juicio puro de gusto no debe fundamentarse en la «idea de un fin». La referencia a un fin menoscabaría, por decirlo así, la belleza puramente estética del juicio de gusto. Gadamer ve en esta distinción, que pretende establecer la pureza estética del juicio de gusto, «una teoría sumamente fatal» (WM, 50 [VM1, 78]), porque cercena el juicio estético, separándolo de toda referencia al ser y al conocer. Esta teoría obliga a la estética a definirse a sí misma por contraposición al conocimiento y a la moral.

Gadamer sabe perfectamente que la plena autonomía de la estética se vio preparada únicamente por Kant. En efecto, Kant habla también de la belleza como «símbolo de la moralidad» (en el título del § 59). Pero se trata precisamente de un tipo de símbolo muy especial, que sólo puede comprenderse debidamente si se toman como punto de partida los presupuestos de Kant. En efecto, lo que mueve a Kant a reconocer en la belleza un símbolo de lo moral es el hecho de que la naturaleza misma parece querer nuestra felicidad cuando, por medio de su belleza, pone en movimiento un juego de nuestras facultades cognoscitivas. El sentimiento de placer que el hombre experimenta con ello es, sí, puramente subjetivo, pero es, no obstante, universalmente compartible, hasta tal punto que en él tendremos de hecho una universalidad subjetiva. Aquí casi sentimos la tentación de decir que la naturaleza tiene buenas intenciones hacia nosotros, al prepararnos ese sentimiento y al hacerlo sin un fin ulterior. Según la mente de Kant, que se aproxima mucho en este punto a la idea que Leibniz tiene de la armonía, se confirma de manera indirecta, pero muy elevadora, el que nosotros constituyamos así la finalidad última de la creación: «El interés por lo bello en la naturaleza es, pues, "moral por afinidad". En cuanto que aprecia la coincidencia no intencionada de la naturaleza con nuestro placer independiente de todo interés, y en cuanto que concluye así una maravillosa orientación final de la naturaleza hacia nosotros como al fin último de la creación, a nuestro destino moral» (WM, 56 [VM1, 85]).

Por consiguiente, la estética posee una significación moral en un sentido enteramente determinado y que debe entenderse exclusivamente a partir de estas premisas kantianas. Desde ahí se puede entender también por qué Kant prefiere lo bello de la naturaleza a lo bello del arte. En efecto, en el arte ese llamamiento a nuestra naturaleza inteligible es –por decirlo así– querido y, por tanto, menos elevado. En efecto, la obra

de arte habla ya un lenguaje intelectivo: [...] «los productos del arte sólo están para eso, para hablarnos; los objetos de la naturaleza en cambio no están ahí para hablarnos» (WM, 57 [VM1, 85]). Lo grandioso en todo esto es que lo bello de la naturaleza no proporciona ningún «enunciado determinado». Pero precisamente por eso es más elocuente y más elevado. Claro que esto convence únicamente mientras se presupone con Kant el horizonte tácito de una teología y teleología de la creación. Precisamente este horizonte metafísico y racionalista es el que habrá de parecer menos constringente a los seguidores románticos de Kant, porque parece poner en peligro la autonomía de la estética, una autonomía que Kant había querido fundamentar.

Acerca de la estética del gusto y de la estética del genio

La estética postkantiana, que comienza con las *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* («Cartas sobre la educación estética del hombre», 1795), de Schiller, se esforzará, por tanto, en salvar (en un sentido, por decirlo así, más kantiano que el mismo Kant) la autonomía de la estética, asentada únicamente por Kant. Además, se radicalizará, pero el elemento humanístico se hará cada vez más irreconocible en ella. Kant era todavía heredero de esa tradición humanística cuando siguió estableciendo el juicio de gusto en el marco, más o menos oculto, de una teología moral que aún no había roto por completo con la dimensión epistemológica y moral de lo estético. Schiller, igualmente, no rompe por completo con ella, ya que habla de «educación», pero ésta se convertirá –para él– en una «educación estética». Esta educación, subordinada a la «tendencia al juego» del hombre, conducirá a trasformaciones trascendentales para la estética. Dos de ellas son de importancia sobresaliente: la primacía kantiana de lo bello de la naturaleza cederá su puesto a lo bello del arte, mientras que el punto de vista de la estética del gusto quedará sustituido por la estética del genio. Se trata de procesos complejos, pero cuyas consecuencias podemos comprobar bien: si la estética dispone de un ámbito autónomo de validez, que se sigue únicamente de la libre y subjetiva tendencia al juego y que, por tanto, está más allá de la tendencia al conocimiento y a la acción, a la que se pliegan la ciencia y la moral, entonces tendrá desde ahora el privilegio de la subjetividad, el cual se manifiesta de la manera más libre en la creación artística y genial. Esta estética del genio suplanta inmediatamente a la

estética del gusto, porque en cierto aspecto va en sentido contrario a ella. En efecto, el gusto y el sentido común ejercen una función niveladora que impide a menudo valorar debidamente las creaciones geniales, porque éstas van contra el correspondiente gusto. Las preferencias concedidas por Kant a lo bello natural y al juicio del gusto llegan así a hacerse caducas, porque tales preferencias parecen finalmente ser incompatibles con la plena autonomía de lo estético.

De esta manera, las categoría del genio y de la creación artística se impusieron en la estética postkantiana. Gadamer habla con razón de una verdadera apoteosis de lo genial y de lo creativo, que durante el siglo XIX llegan a convertirse en conceptos axiológicos universales (WM, 65 [VM1, 95]). Van acompañados por un culto a la producción inconsciente y al irracionalismo: un culto que conduce tanto más claramente a separar el mundo del arte de los mundos del conocimiento y de la moral, en los que reinan las frías leyes de la razón y del entendimiento. El arte se obliga y se condena así a la irracionalidad y a marginarse del conocimiento y también de la sociedad.

Además de Schiller, los primeros inspiradores –según Gadamer– de esta nueva cosmovisión estética fueron Goethe y Rousseau, aunque para ellos la poesía giraba aún en torno de la verdad. Los dos habían asociado tan íntimamente su poesía con su propia experiencia personal que el arte parecía fundirse con la presentación biográfica de sí mismo. Pensemos en la extensa biografía que nos ofrece la obra de Goethe *Dichtung und Wahrheit* («Poesía y verdad»), o en las diversas versiones de las *Confessions* de Rousseau. El artista habla ahora acerca de sí mismo y comparte sus vivencias internas. El arte tiene que ver desde ahora con este reino de la vivencia y de sus expresiones. Para las investigaciones hermenéuticas de Gadamer es, naturalmente, de especial importancia el que Dilthey haya sido el gran teórico de esta visión estética del mundo. Él contribuyó también considerablemente a la difusión del concepto de vivencia, que elevó a la condición de categoría fundamental de la estética en su obra *Das Erlebnis und die Dichtung* («La vivencia y la poesía», 1905). Llegará a ser también una categoría fundamental de la hermenéutica de las ciencias humanas, en la que Dilthey andaba pensando. Pero con ello –según Gadamer– el modelo de la conciencia estética llegó a ser normativo para las ciencias humanas. Contra ello se alza Gadamer, cuando pregunta si en esas ciencias se trata tan sólo realmente de las vivencias de los autores leídos, y no se trata más

bien del conocimiento y de la verdad. ¿Podrá aplicarse esto mismo al arte?

La apoteosis del concepto de vivencia responde a dos tendencias fundamentales que son sintomáticas del positivista siglo XIX. Por un lado, se espera haber proporcionado en la vivencia un dato último, más adecuado que los hechos de las ciencias naturales empíricas, y que ha de tener validez igualmente para el arte y para las ciencias humanas. Por otro lado, este fundamento de la experiencia remite precisamente a un horizonte –digamos– «panteísta» (WM, 70 [VM1, 101], por cuanto nos hace participar en una manifestación universal de la vida que se sustrae a las categorías cognitivas del racionalismo. La vida misma aparece cada vez más como un todo irracionalista, que trae pronto a escena toda una serie de «filosofías de la vida». Se trata, ciertamente, de tendencias contradictorias, porque una de ellas es positivista y la otra es panteísta, pero que en realidad van de la mano: cuando en la era científica quieran exigir respeto, las ciencias humanas tendrán que vérselas también con datos últimos, aunque tiendan hacia un horizonte irracionalista. Pero este irracionalismo les es impuesto a la fuerza por la ciencia misma, porque ésta declara ser la única competente para entender de lo racional. El irracionalismo presupone el dominio del racionalismo, un dominio que aquél no hace más que confirmar con su marginalidad. Gadamer ve en esto una falsa alternativa, que procede de una fatal abstracción.

La abstracción de la conciencia estética

Aún hoy seguimos sucumbiendo a la tendencia a interpretar las obras del arte y del ingenio como creaciones y fenómenos de expresión. Gadamer nos recuerda que se trata de invenciones relativamente recientes que son características del siglo XIX. Se utilizan para ello categorías específicamente estéticas, que presuponen tácitamente que el arte no puede describirse ya como conocimiento. La obra de arte es considerada como expresión de una vivencia y la experiencia estética se agota en la reproducción posterior de la vivencia creativa.

Contra esta conclusión precipitada, Gadamer nos recuerda que el arte cumple, más bien, tareas totalmente distintas. Un primer testimonio de ello lo verá en la alegoría. La alegoría representaba originalmente una forma retórica de dicción y una praxis de interpretación, antes de

convertirse en una forma artística, como sucede, por ejemplo, en la pintura alegórica. Se trata, para nosotros, de una forma artística más bien remota, que actualmente apenas se encuentra en las representaciones casi convencionales de diosas, por ejemplo, en la representación de la justicia con una balanza en su mano o con una espada, pero también en las representaciones, mucho más elocuentes, del cielo o del infierno en Brueghel. Lo que nos parece extraño en la alegoría es que se comporta como una escritura codificada, que existe únicamente para señalar hacia una determinada verdad. Por consiguiente, la alegoría no es tanto una experiencia estética, sino más bien una experiencia de la realidad (WM, 82 [VM1 114]). Esto hace que la alegoría sea especialmente interesante para Gadamer, no porque él tenga una especial predilección hacia esa clase de pintura, sino porque señala los límites de la conciencia puramente estética: «La alegoría no es, con toda seguridad, cosa exclusiva del genio. Reposa sobre tradiciones muy firmes y posee siempre un significado determinado y reconocible, que no se opone en modo alguno a la comprensión racional» (WM, 85 [VM1, 118]). Gadamer se interesa también por la alegoría porque, precisamente por esta razón, se vio desacreditada por la estética del genio. En efecto, ésta no podía admitir que la obra de arte hiciera referencia a otra cosa que no fuera a ella misma. Gadamer, por su parte, no vacila en hablar de una «*rehabilitación de la alegoría*»,[23] porque la alegoría enseña que la separación entre el arte y la realidad invierte la esencia del arte.

Gadamer piensa en esta separación radical y, a sus ojos, fatal, cuando habla acerca de la abstracción de la conciencia estética. El arte podrá sacarnos en gran medida de la cotidianidad, pero no puede situarse en oposición a la realidad y a nuestro conocimiento de la misma. Esta separación fatal es el precio que hay que pagar por la autonomización de la estética, que se decide con las *Cartas* de Schiller. La educación a la que él se refiere no sería ya una educación por medio del arte, sino una educación para el arte (WM, 88 [VM1, 122]). Con ello, Schiller pretendía quizás superar los dualismos kantianos entre la naturaleza y la libertad, entre la teoría y la praxis, pero creó así un abismo todavía mayor entre el arte y la realidad. El arte, desligado de toda referencia a la realidad por medio del conocer o del obrar, se mueve entonces en

23. Así reza el título de aquella sección (WM, 76 [VM1, 108]) que conduce a los caminos de la recuperación de la referencia del arte a la realidad.

el ámbito supuestamente autónomo de la apariencia bella. Gadamer reconoce en esto la consecuencia del nominalismo que caracteriza a la ciencia moderna: si toda la realidad se limita a la materia espacio-temporal, que la ciencia investiga y de la que ella se hace cargo, entonces el arte no pertenecerá sino a la apariencia, más aún, a la ficción. ¿No es significativo, señala recientemente Gadamer, que toda la literatura en lengua inglesa (la lengua de la ciencia moderna) lleve el nombre de *fiction* para indicar que no tiene ninguna referencia a la realidad objetiva?[24] ¡Las obras sobre la realidad objetiva pertenecen, por su parte, al significativo campo de la *non-fiction!* ¡El dominio ejercido por la ciencia moderna y por su nominalismo llega hasta tal punto que se describe a toda la literatura por su caracter de «ficción»! ¿Pero es eso realmente acertado? ¿No aprendemos, por ejemplo, por medio del *Rey Lear* lo que «es» en realidad la ingratitud? ¿Y no aprendemos de Kafka lo que define al mundo moderno? ¿Será todo eso «ficción»?

Gadamer se propone combatir decididamente contra esa ficcionalización del arte, no sólo porque hace que la verdad del arte sea trivial y carente de realismo, sino también porque encubre lo esencial que hay en el arte, a saber, su capacidad para representar en toda su significación la realidad de la experiencia. Por esta razón, la estética positiva de Gadamer lleva marcadamente el título de «Ontología de la obra de arte». Para él, el arte es, ante todo, una experiencia de la verdad y del ser. Gadamer llegará incluso a hablar de que en el arte hay un incremento de ser. El arte no es partícipe de un grado menor de realidad, sino todo lo contrario: en el arte el ser se incrementa (WM, 145 [VM1, 189). Estas categorías ontológicas causan la impresión singular de ser «cuantitativas», pero esta manera de ver las cosas es tan sólo el reverso de la confusión nominalista bajo la cual la ciencia moderna parece constreñir a la obra de arte, cuando la destierra al mundo irreal de la apariencia bella.

24. Consúltese la conferencia de Gadamer «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner ästhetischen Kommunizierbarkeit», pronunciada con ocasión de las «Conversaciones Culturales de Friburgo» el 5 de febrero de 1994 en Marienbad (Universidad de la autopista: Heidelberg, Carl-Auer-Systeme Verlag, 1994): «Imagínense que todo un gran género literario, el género *fiction*, se describe por el hecho de no corresponder al concepto de la realidad que posee la ciencia. ¿Lo fictivo como lo esencial de la acción? No, es precisamente lo inesencial. Eso es precisamente lo que nadie toma como ficción, porque cualquiera lo sabe ya».

Por consiguiente, la conciencia estética es el resultado de una confusión que tiene como presupuesto el nominalismo de la ciencia. Es verdad que el arte adquiere con ello una autonomía, una soberanía, pero que –según Gadamer– pertenece a lo imaginario, a lo irreal. Con seguridad, el arte adquiere con ello más visibilidad *como* arte. A partir de entonces, se erigen lugares especiales para el arte: toda ciudad que se precie de serlo posee desde el siglo XIX su centro de arte, en el que se agrupan casas para los artistas, teatros y museos permanentes (WM, 93 [VM1, 127]). Cuanto más prospera el arte en esos lugares, tanto más cuidadosamente se deslinda éste del resto del mundo urbano real, que sigue estando dominado por la ciencia y la economía. Todo periódico que se precie tiene una separata donde se habla del arte, de las ciencias humanas y de la filosofía. Pero las noticias de la realidad y la sección de economía se ofrecen aparte. En Norteamerica, esas separatas se denominan a menudo *Arts and Entertainment*, porque el arte existe realmente para entretenernos y apartar nuestra mirada del mundo real. Incluso el artista pierde su lugar en el mundo. Y, así, a lo más tardar desde la famosa ópera de Puccini (1896), se lo condena a *la bohème*. La marginalidad de la pobre criada bohemia se convierte entonces en el lugar preferido del artista en el mundo. Se establece así un verdadero culto a la *bohème*. Puede hablarse de culto, porque en el mundo desdivinizado por la ciencia, la marginalidad del artista se convierte en un nuevo portador de salvación.

Esta conciencia estética constituye, según Gadamer, una abstracción en muchos aspectos. En primer lugar, establece una fatal división entre el arte y la realidad, al situar al mundo del arte en una discontinuidad radical con el resto del mundo. En segundo lugar, abstrae fatalmente de la referencia a la verdad, referencia que –según Gadamer– es propia de todo arte. En tercer lugar, abstrae de la actividad efectiva de los artistas mismos. La crítica del arte, por mucho que hable de creación, genialidad, inspiración (casi divina) y profundas referencias al significado, hace que los artistas reales se queden casi siempre en visiones sumamente prosaicas de su manera de trabajar y de su técnica, cuando hablan de sus propias producciones. ¿Qué artista se ha reconocido jamás en la crítica de arte? Además, el arte es para él un trabajo. Muy lejos de ser una cuestión de pura estética, el arte es –en la mayoría de los casos– un trabajo que se realiza por encargo. Puesto que la conciencia estética daba por sentado que el verdadero arte podía fluir únicamente de la inspiración

libre y puramente creativa del genio, tuvo que desacreditar al arte realizado por encargo. Se olvidaba de que todo el arte occidental dependía del encargo: casi la totalidad de las cantatas de Bach fueron compuestas para las correspondientes misas dominicales, mientras que Racine y Molière –los mayores clásicos de la literatura francesa– compusieron más que nada sus obras para Luis XIV y para su corte. Finalmente, *Las Meninas* de Velázquez no son sino un retrato de la familia real.

Capítulo segundo

LA VERDAD CONTEMPLADA DESDE EL ARTE

La crítica del subjetivismo del arte: el juego del arte es algo enteramente distinto

Si se quiere reconocer al arte una pretensión de verdad y si se quiere experimentar por el arte en qué pudiera consistir una verdad no metodizable, entonces es necesario superar la subjetivización kantiana y postkantiana de la estética. Se trata –según Gadamer– del gran callejón sin salida de la estética, más aún, de la modernidad en general. De hecho, la pretensión de dominio de la ciencia moderna con respecto a la objetividad es lo que obliga a la experiencia estética a entenderse a sí misma de manera puramente subjetiva, como si en ella se tratara únicamente de vivencias subjetivas del individuo. El nominalismo celebra su propia confirmación en esta subjetivización del arte, que la conciencia estética sigue suscribiendo aún. ¿Podría el arte ayudarnos quizás a remover los cimientos del nominalismo?

Según la tesis fundamental –positiva y polémica– de Gadamer, el arte constituye en primer lugar una experiencia del ser que puede describirse como adquisición de conocimiento. ¿Cómo habrá que definir en concreto ese incremento de ser? La pregunta se ha formulado ya un poco desatinadamente, porque la experiencia estética es una experiencia de la que nosotros no somos dueños y señores. Lo que constituye precisamente el acontecer del arte es que nosotros nos dejamos llevar y atraer a su juego. Pero ¿qué es lo que aquí se apodera de nosotros? Rilke fue quizás quien mejor lo supo formular, cuando habló en este sentido de un poder de captación, como de una capacidad que no es mía, sino que es de un mundo. El ejemplo de Rilke era también el de la pelota,

que se me lanza jugando sin que la iniciativa parta de mí. De manera semejante, yo me meto en el juego del arte.

Gadamer se dejará llevar también por la metáfora del juego, a fin de recuperar la verdad del arte. Claro que se trata de una metáfora utilizada ya por la conciencia estética. Schiller le había atribuido un amplio alcance en su proyecto de educación estética. Kant hablaba todavía de un juego de nuestras facultades de *conocimiento*, de lo cual Schiller retuvo únicamente la idea de un impulso lúdico, porque con él se quería describir la liberación estética que se produce al desligarse del constreñimiento para el conocimiento y la acción. Con ello se contraponía el juego a la «seriedad» del conocimiento. En este sentido se habla hoy día del arte como *entertainment* o *divertissement*, porque el arte ha de descargar de la pesada seriedad del conocer. Pero ¿se quiere decir entonces que el arte o incluso el juego no son algo serio? ¿Será puramente lúdico y puramente subjetivo?

Gadamer quiere echar por tierra esa trivialización lúdica del arte, pero lo hace sirviéndose igualmente de la metáfora del juego. Parece que Gadamer disfruta pícaramente utilizando las categorías fundamentales de la conciencia estética para darles, no obstante, un sentido enteramente distinto y una referencia a la verdad. Exactamente de la misma manera en que contrapone a la irrealidad y a la apariencia bella de la conciencia estética la idea de un *incremento de ser*, también saca a relucir contra la imagen de un juego puramente subjetivo la experiencia de que el arte representa un juego en el que la subjetividad desempeña un papel literalmente secundario.

Este «juego» del arte tiene algo de seriedad, como cualquier juego. En efecto, de aquel que no juega en serio se dice que está vulnerando las reglas, como si el juego disfrutara de autonomía y reglas propias. Gadamer se atiene aquí –como lo hace a menudo y de muy buena gana– al genio del lenguaje, que se refiere a esa autonomía, cuando se habla de un juego de luces, de un juego de las olas, de un juego de palabras o cuando se habla de todas las formas deportivas del juego (hay que tener en cuenta que al término alemán *Spiel* [juego] le corresponden en inglés dos términos distintos: *game* y *play*). En todos estos ejemplos (!), lo que se afirma no es nunca el juego autónomo de los jugadores, sino la autonomía del juego mismo. Gadamer habla de una primacía del juego frente a la conciencia del jugador (WM, 110 [VM1, 147]). La subjetividad juega sólo correctamente cuando entra en el juego, es decir,

cuando se somete a la ley del juego. Es importante señalar que esto se aplica no sólo a los jugadores, sino también a los espectadores del juego (lo cual demostrará ser especialmente importante para la ontología de la realización artística, según Gadamer): el que asiste como espectador a un juego de tenis, participa en el juego en la medida en que va siguiendo las idas y venidas de la pelota y se siente poseído por la tensión que supone el intercambio de jugadas. Por consiguiente, el verdadero sujeto del juego es el juego mismo, que atrae a los que participan en él y los introduce en su realidad lúdica: «El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera» (WM, 115 [VM1, 153]).

Gadamer habla aquí del «sentido medio» del juego. El que no conozca las lenguas clásicas, no entenderá directamente lo que esto quiere decir. La voz media es en griego una conjugación verbal que oscila entre la voz pasiva y la voz activa. El verbo muestra una construcción pasiva, pero tiene más bien un significado activo. Buenos ejemplos de ello son algunos verbos en voz media como *peithomai*, que significa «obedecer», o *paideuomai*, que significa «educar». La formación es gramaticalmente pasiva, pero se contempla un proceso «activo». Sin embargo, a su vez, no es completamente activo, porque no se trata de lo que acontece con uno o de lo que trasciende a uno. El movimiento del juego es, por tanto, para los jugadores un «ser jugados», algo que se expresa muy bien por medio de la voz media: «*Todo jugar es un ser jugado*. El atractivo del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores» (WM 112 [VM1 149]). Si el juego constituye el verdadero sujeto, entonces no se puede jugar nunca solo. Aunque falte un contrario, como sucede en un crucigrama, en un juego de paciencia o en el juego solitario de un niño, «siempre tiene que haber algún "otro" que juegue con el jugador y que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas» (WM, 111 [VM1, 149]). De igual manera, podremos añadir, se juega con posibilidades o con palabras.

¿Qué significa esta fenomenología del «ser jugado» para una ontología de la obra de arte o para la problemática hermenéutica de Gadamer? En primer lugar, su utilidad polémica es muy valiosa: la categoría fundamental de la estética (de Schiller), la del juego, es menos lúdica y subjetiva de lo que parece. Jugar no significa una retirada del jugador al espacio interior de su libertad desvinculada, sino que es un doblegarse ante una realidad que le sobrepasa y que tiene su seriedad encadenante.

Ahora bien, este verse prendido no constituye una cautividad, porque sólo de aquel que está encadenado de esta manera podremos decir que «entiende». Parece que Gadamer se siente fascinado por esta idea de estar prendido, porque parece que la subjetividad se ve elevada así a una realidad distinta en la que, no obstante, sigue estando directamente interpelada.

Por consiguiente, el concepto del juego permite contemplar conjuntamente dos aspectos de la experiencia del arte, que parecen ir en sentido contrario el uno del otro, pero que resultan esenciales para su modo de ser, a saber, la circunstancia de que el arte representa una realidad autónoma y que nos sobrepasa, pero en la cual –a la vez– estamos siempre implicados. Si se pudieran emplear aquí tales conceptos, podríamos decir que el arte, por su parte, es muy «objetivo»: está allí, en la poesía lograda, en la sinfonía, en el cuadro; pero, a la vez, es eminentemente «subjetivo»: la poesía o la sinfonía toman posesión de mí en su movimiento, el cuadro «me mira». Nuestra «subjetividad» juega siempre conjuntamente en el juego del arte. Pero es secundaria, porque siempre se limita a responder a la oferta de la obra de arte. El Gadamer de los últimos tiempos insistió muy frecuentemente en esta majestad, en esta absolutividad casi sacral de la obra artística.[25] La verdadera obra de arte está allí y me impone su dictado. Gadamer subraya a menudo esta conexión etimológica entre la poesía y su dictado (cf. GW 8, 251; GW 10, 140 y *passim*). Los grandes textos de la literatura son textos «eminentes» y nos exigen de este modo que sigamos su dictado. De igual manera, el cuadro nos mira desde cierta altura o majestad (GW 10, 283). Ahora bien, la pretensión que con ello se nos impone es una pretensión de rectitud que, por lo demás, tiene en la regla una duración más prolongada que la rectitud científica. Por ejemplo, el que tome en sus manos un manual de física o de medicina de principios del siglo XX se sentirá asombrado de lo muy anticuado que se ha quedado todo lo que en él se explica. No se puede decir lo mismo de una tragedia de Sófocles, de una escultura de Fidias o incluso de un diálogo de Platón. ¿No tendremos que vérnoslas aquí con una verdad que –para gran sorpresa del *common sense*– posee mucha mayor consistencia que cualquier verdad, por puramente científica que sea?

25. Véase su estudio posterior: «*Palabra e imagen: "así de verdadero, así de óntico"*» (1992) (GW 8, 379 [ANT, 227]).

Claro que cuando Gadamer habla de esta absolutividad o distinción de la obra artística parece estar cerca de aquella «diferenciación estética» que él, por otro lado, cuestiona tan enérgicamente, porque contempla las obras de arte de una manera puramente estética. Por eso, es recomendable deslindar bien terminológicamente la diferenciación estética de la distinción estética, que hace que el arte sea el arte. Porque el arte, cuya «distinción» nos invita también a permanecer en él, no debe diferenciarse del mundo. En el arte, el mundo se hace sólo más elocuente, más revelador. Cuando Gadamer habla aquí de una «no-diferenciación estética», entonces sabe perfectamente que la no-diferenciación incluye en sí conjuntamente la diferenciación, mejor dicho: el carácter distinto del arte. La estética subjetiva se queda demasiado corta cuando realza únicamente la diferenciación, como si fuera lo único esencial. A Gadamer le parece más esencial lo contrario, a saber, que el arte nos proporciona un incremento de ser. Constituye de este modo un «enunciado» y se alza con una pretensión de verdad.

Ahora bien, es una pretensión de verdad que reclama una respuesta. El enunciado del arte es propiamente una interpelación. El juego del arte consiste en este juego conjunto de la obra («objetiva») y de su asimilación, a la que puede denominarse «subjetiva», pero que se atiene a la ley de los pasos que debe seguir la obra. En efecto, no existe nunca la poesía «objetiva» en su absolutividad, sino que siempre existe la poesía que se recita y se entiende. Por eso, una obra interpretativa de Gadamer lleva el título de *Gedicht und Gespräch* («Poesía y diálogo», Insel [Fráncfort del Meno 1990]). La palabra (*Wort*) de la poesía requiere ineludiblemente una respuesta (*Antwort*), un diálogo. Esto no se aplica sólo a la literatura y al arte que habla un lenguaje de palabras. Porque de este modo quiere ser contemplado también un cuadro. De igual manera, es imposible escuchar una melodía sin tatarearla internamente, sin ir siguiendo el ritmo musical con los dedos o con los pies.[26] La obra de arte no se halla propiamente sino en este «jugar conjuntamente», en este vernos interpelados, que nos trasforma.

26. Sobre la respuesta que la música quiere suscitar, véase GW 10, 283. Por desgracia, la música constituye para Gadamer un tema de estudio mucho menor que otras formas artísticas, pero la dependencia en que la música se halla de una cooperación activa de los oyentes le confiere importancia ejemplar para la «Ontología del arte», de Gadamer. Véase: "Musik und Zeit", en GW 8, 362-365; *Hermeneutische Entwürfe* (Tubinga 2000) 3.

El arte como representación trasformadora

La idea del juego hace posible que concibamos conjuntamente la interpelación del arte y su respuesta en la unidad de un proceso dialéctico. El juego significa no sólo la distinción de la obra artística sino también el hecho de que nos dejemos seducir «dialogalmente» para sumergirnos en ella. La obra de arte nos da su dictado, su ley, pero nosotros permanecemos siempre «presentes». Esto conduce a Gadamer, en su obra *Verdad y método*, a la importante tesis de que la obra artística tiene su genuino ser en la *representación*, en la cual nosotros participamos siempre. Si queremos hacer justicia al *modo de ser* del arte, entonces no podemos diferenciar ontológicamente la obra artística de su representación, por ejemplo, no podemos diferenciar la poesía de su recitado, o la obra teatral de su puesta en escena. El ejemplo más elocuente lo proporcionan, según Gadamer, las «artes transitorias», es decir, el teatro o la música, que han de presentarse e interpretarse en el escenario. Pero Gadamer quiere aplicar este modelo a todas las formas del arte. Toda clase de arte (incluso la literatura o la pintura, en las que esto podría parecer menos evidente) está destinada a una «representación». La mejor expresión para esta representación sería, seguramente, el término interpretación (las artes transitorias se denominan en francés «artes de interpretación»). De este modo, la música o la obra teatral han de ser «interpretadas» y tienen un ser únicamente en esa interpretación. Claro está que, teóricamente, podemos hacer una diferenciación entre una interpretación y la obra original. Por ejemplo, podemos pensar que una puesta en escena de *Don Giovanni* es demasiado «moderna», porque parece no hacer justicia a la obra. Pero eso podemos hacerlo únicamente porque tenemos en nuestra mente *otra* puesta en escena, que fue más lograda (que no tiene que ser precisamente la que Mozart pretendió directamente que se hiciera). Esto prueba únicamente que la obra está destinada a tal representación.

En sus textos más recientes sobre estética, Gadamer habla menos de representación que de ejecución *(Vollzug)*. Suponemos que el término procede de las lecciones pronunciadas por el joven Heidegger, que llegaron a publicarse durante estos últimos años. Heidegger entendía por ello la realización del significado mediante la intervención del propio entender, mediante el *actus exercitus*, que es lo único que llena de contenido el significado de los términos formales. De igual manera, el arte

depende de una ejecución a fin de hacerse realidad. Las interpretaciones que hace Gadamer de obras poéticas en el volumen noveno de sus «Obras completas» (1993) se denominan marcadamente «Hermenéutica en ejecución». El Gadamer de los últimos tiempos suele hablar también de un «leer», pero en un sentido amplio que va más allá del leer signos lingüísticos. Así, escribió en 1979 un texto «Sobre la lectura de edificios y cuadros» («Obras completas» 8, 331-338). También un edificio o un cuadro quieren que «se los lea» en lo que ellos quieren enunciar. Quien recorre un edificio o escucha una composición musical hace que éstos actúen sobre él, de tal manera que le hablan. «Leer significa siempre hacer [literalmente: dejar] que algo hable» (GW 9, 462). La experiencia de la obra artística es siempre la de que ella es capaz de hablarnos. Esta lectura del arte tiene en sí, por tanto, algo de «recolección», es decir, de cosecha y acopio. La representación, la interpretación, la ejecución o la lectura de la obra de arte encuentran su eco en el «oído interior» del lector.[27]

Con los conceptos, más tardíos, de la lectura, la ejecución y el oído interior, parece que Gadamer reconoce un margen más amplio a la recepción inteligente. La fórmula de representación preferida en *Verdad y método* insistía más quizás en la realización ontológica que acontece en la obra de arte y que parte de ella. Gadamer hablaba también de emanación en sentido neoplatónico (WM, 145 [VM1, 189]), a fin de que resaltara el acontecer del arte como un proceso óntico. El concepto de representación es afortunado, por cuanto significa no sólo una representación *de* algo (y, con ello, una emanación), sino también una representación *para* alguien, para quien ese ser adquiere forma. Este proceso óntico lo concibe *Verdad y método* como una «trasformación en la imagen». La trasformación significa aquí «que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su trasformación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada» (WM, 116 [VM1, 155]). Esta formulación compleja hace que

27. Véase GW 8, 247: «Mi tesis es, pues, que la obra literaria de arte existe, en mayor o menor grado, para el oído interno. El oído interno percibe la estructura lingüística ideal –algo que nadie es capaz de oír jamás». Sobre este concepto, importante para el Gadamer de los últimos tiempos, que encuentra aplicación en campos mucho más extensos que el de la obra literaria, véase mi estudio: "Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik", en: *Denken der Individualität*. (Escrito de homenaje a Josef Simon en su 65 aniversario), De Gruyter (Berlín 1995) 325-334.

se escuchen a la vez muchas facetas del término trasformación. 1) Por medio de la trasformación en una imagen, el ser representado llega a ser evidentemente algo distinto, es decir, una obra de arte. Adquiere con ello una figura, es decir, una idealidad, a la que uno puede retornar. Pensemos, por ejemplo, en los zapatos pintados por van Gogh, que tanto cautivaban a Heidegger. El cuadro les confiere un especial encarecimiento (un «incremento de ser»), «trasformándolos» en imagen. 2) Ahora bien, mediante la trasformación, lo representado no se convierte en otra cosa que en sí mismo, es decir, en lo que es en realidad. Pero este ser se nos comunica *únicamente* por medio de la obra de arte. En una fotografía, bien lograda, de alguien decimos: «¡Es él exactamente!» Y en una fotografía mal lograda, decimos: «¡No ha salido bien! ¡No parece él!» Se trata, sí, de la misma persona, pero su ser ha quedado representado acertadamente en una de las imágenes, pero no en la otra. Ahora bien, sucede que ese ser no lo conoceríamos sin la imagen, sin la «valencia ontológica» que el ser obtiene gracias a ella. Sólo en el cuadro los zapatos de van Gogh o la persona representada llegan a su ser verdadero y reconocible. Los cuadros de seres «de ficción» son quizás aquí un buen ejemplo. Todos sabemos qué apariencia tienen los ángeles, aun en el caso de que no existan. Sólo el arte nos enseña qué son los ángeles y cuál es su apariencia, tal como nos los presenta la Capilla Sixtina. Y el arte nos hace ver cuál es la apariencia de Dios, aunque haya quien niegue su existencia. Pero ése es Dios, el Dios que presuponen por igual los creyentes y los ateos. Lo sabemos únicamente por medio de la función ontológica del arte, una función que trasforma en imagen. Pero la trasformación tiene aquí también otros significados. 3) En el lenguaje religioso significa, como es bien sabido, una exaltación hasta un ámbito de ser más elevado. Significa una epifanía. Nos dice que el trasformado (en el Nuevo Testamento se trata de la Trasfiguración de Cristo, cf. Mt 17,1), por medio de la trasformación que acontece en él, nos revela por vez primera su verdadero ser, que arroja una luz completamente nueva sobre su actividad anterior. En la trasformación entendemos también de repente lo que aquello era con anterioridad. Tal es la acción ontológica del arte para Gadamer, quien raras veces alude al significado religioso de sus términos aunque seguramente lo presupone. Un último significado de la trasformación parece que es pertinente a este respecto: 4) En la trasformación se trasforman también los que participan en ella. No es sólo un ser objetivo el que aparece trasformado en el arte. Somos nosotros, que

de repente vemos con nuevos ojos. El ser trasformado que el arte presenta ante nuestros ojos es, a la vez, el nuestro. Es el ser de nuestro mundo que, en la representación del arte, se muestra trasformado. El arte no sólo trasforma el ser que representa, sino que también trasforma a aquellos a quienes el arte llega.

Esta trasformación en la imagen la entiende también Gadamer como «mediación» *(Vermittlung)*, pero él alude aquí también, a su vez, a la ambigüedad que este término tiene en alemán. Porque la mediación significa, en primer lugar, la escenificación, la ejecución y, por tanto, su «interpretación»; pero, en segundo lugar, significa también la asimilación o la interpretación efectuada por el espectador. Tenemos la impresión de que Gadamer quiere fusionar de este modo, en una misma cosa, el arte y su interpretación. Pero lo que constituye al arte, según Gadamer, es que aquí la mediación es, en realidad, «total», es decir, que no es correcto diferenciar entre la obra y su interpretación. Lo mismo habrá que decir de una interpretación o de una traducción: una interpretación de Platón será lograda únicamente cuando no se haga notar como interpretación, cuando uno reciba la impresión de que el pensamiento de Platón ha quedado reflejado debidamente. Pero esto exige un grandísimo arte de interpretación.

No está descaminado el escuchar en esta concepción de la mediación total una cierta resonancia de la concepción de Bultmann acerca del «kérygma». El fundamento del mensaje cristiano, según Bultmann, no es tanto la historia de Jesús que, como tal, es inasequible para nosotros, sino más bien la proclamación o la promesa de los apóstoles mismos. Esta proclamación o este *kérygma* constituye el primero y único dato del mensaje cristiano. Pero esa proclamación misma era ya una «interpretación». El mensaje, como tal, es accesible únicamente en una interpretación o representación mediadora. La resurrección de Jesús aparece en él como menos importante que el significado que esa resurrección adquirió para los que creían en ella (hasta tal punto que Bultmann suscita a veces la impresión de que la resurrección de Jesús debe equipararse a su resurrección en la fe de los creyentes). Este significado, según la teología protestante de Bultmann, reside en el reconocimiento de la imposibilidad de entenderse y justificarse a sí mismo sin la gracia. Eso es «cosa» de la fe, pero que sólo puede experimentarse en la proclamación y en su renovación. De esta manera se explica también el programa ulterior de Bultmann acerca de una desmitologización

del mensaje cristiano:[28] incluso la primera promesa contenía elementos míticos (como, por ejemplo, la idea de un descenso a los infiernos o de una ascensión a los cielos), los cuales no son ya vinculantes para nosotros y a los que no hay ya que proclamar. Por consiguiente, el tema de la primera promesa de los apóstoles se puede proclamar ahora «mejor», aunque siga tratándose del mismo «tema».

Naturalmente, el alcance teológico de esta idea es, para Gadamer, menos pertinente que su alcance hermenéutico: el sentido del arte se realiza tan sólo plenamente en su mediación o representación, que hace que la obra artística hable nuevamente. La interpretación o mediación (ya se haga en el escenario o en la persona del intérprete) no puede diferenciarse de la obra misma.

El reconocimiento de la mimesis

La insistencia de Gadamer en la experiencia artística de la verdad y en el incremento de ser que origina su trasformación, recordará también en amplios sectores a Heidegger. En sus conferencias sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes* («El origen de la obra de arte»), de 1935-1936, Heidegger había hablado de que la verdad se pone por obra en el arte. También para él el arte era una experiencia óntica. Pero lo asombroso es que Gadamer, en *Verdad y método*, no se refiere directamente al importante análisis de Heidegger. Esto asombra tanto más cuanto que, en 1959, a instancias de Heidegger, Gadamer escribió un importante epílogo para la edición, publicada por Reclam, de la obra *Der Ursprung des Kunstwerkes.*[29] Por eso, vale la pena señalar ahora, a pesar del común vocabulario «ontológico», las diferencias tácitas que existen entre la concepción del arte en Gadamer y esa misma concepción en Heidegger.

Llama en primer lugar la atención el que Gadamer se retraiga de las pretenciosas especulaciones de Heidegger sobre el ser y de la idea de un olvido metafísico del ser que caracterizaría a Occidente. Prefiere insistir en el recuerdo del ser, tal como acontece también en el arte. Gadamer

28. Sobre esta coherencia del camino del pensamiento seguido por Bultmann, véanse también las exposiciones, por lo demás muy instructivas, de Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht / UTB (Gotinga 1996) 208.

29. Actualmente en GW 3, 249-261.

entiende por ser, en sentido general –y de manera mucho más sencilla que Heidegger–, lo que sobrepasa el pensamiento de la subjetividad (cf. WM, 105 [VM1, 141]): el arte es un recuerdo de ese ser y, con ello, de los límites de la subjetividad.

Pero también el concepto de verdad tiene contenidos algo distintos en el pensamiento de Gadamer acerca del arte. Gadamer no entiende tanto la verdad como un juego de entrelazamiento ontológico entre lo desvelado y lo oculto, entre el mundo y la tierra, sino más bien como un conocimiento, más aún, como un re-conocimiento. La experiencia que se nos comunica por medio de la obra de arte tiene el carácter de una anamnesis. Nos lleva a reconocer de nuevo el mundo en que vivimos, pero como si lo conociéramos por vez primera. En la vida cotidiana estamos demasiado absorbidos por nuestras actividades y por nuestras pequeñas preocupaciones para que podamos percibir el mundo tal como es. El arte nos saca de nuestro olvido del mundo y nos abre los ojos para lo que es. Gadamer no vacila en hablar aquí de un «conocimiento de la esencia» (WM, 120 [VM1, 160]). Por decirlo así, la verdadera realidad del mundo es la que brota, hablando, de la obra de arte. El arte nos hace ser más videntes. La reacción más natural a la revelación que acontece en la obra de arte la expresará Gadamer, en sus últimos trabajos sobre la estética, con las sencillas palabras de Goethe: «así de verdadero, así de óntico».[30] Acerca de la obra de arte lograda se puede decir únicamente: «así es», «sale al exterior» (GW 8, 389). *Verdad y método* hablaba aquí, en un sentido seguramente demasiado cuantitativo, de un «incremento de ser»: los zapatos pintados por van Gogh tienen «más» ser que los de la aldeana o los del pintor; son más que su copia, porque reflejan su esencia.

Esta trascendencia cognitiva y recognitiva del arte conducirá a Gadamer a una rehabilitación de la concepción del arte que había caído desde hacía mucho tiempo en el olvido y que se remonta a Platón; me refiero a la concepción del arte como imitación *(mimesis o imitatio)*. Porque la imitación artística de la realidad no es nunca su mera duplicación o una reproducción imperfecta de ella, sino que es lo que nos permite *conocer* más que nada ese ser. Por eso, la *mimesis* no constituye tanto una ciega imitación sino más bien un proceso cognitivo. En la *mimesis* habrá que escuchar conjuntamente el factor de la *anamnesis*, como lo sugiere también la etimo-

30. Véase: «Palabra e imagen: "así de verdadero, así de óntico"» (1992), en: ANT, 223-256.

logía: el mundo es experimentado hasta tal punto en el elemento del olvido ontológico, que lo que caracteriza la función anamnética del arte es el redescubrir al mundo en sí mismo. La evidencia perdida de esa idea de la mimesis residía, según Gadamer, en la función cognitiva del arte, que habría sido reconocida universalmente hasta la llegada de la conciencia estética. Esta conciencia, claro está, no podía hacer uso ya de esa idea, porque el arte habría quedado separado del mundo: «Como representación, la imitación posee una función cognitiva muy destacada. Tal es la razón por la que el concepto de la imitación pudo bastar a la teoría del arte mientras no se discutió el significado cognitivo de éste. Y esto sólo se mantuvo mientras se identificó el conocimiento de la verdad con el conocimiento de la esencia, pues el arte sirve a este tipo de conocimiento de manera harto convincente. En cambio, para el nominalismo de la ciencia moderna y su concepto de la realidad, del que Kant extrajo sus consecuencias agnósticas para la estética, el concepto de la mimesis ha perdido su vinculatividad estética» (WM, 120s [VM1, 160]). La mimesis, desacreditada, no dispone ya de ningún puesto en el arte porque el arte mismo no pretende ya «imitar» al mundo, sino ser puramente creativo. Esta creación no quiere ser tanto un espejo de la realidad que haga ver, sino un desbordamiento de una subjetividad creativa, que desea «vivenciar con posterioridad» la experiencia estética. Con ello, la conciencia estética sitúa, según Gadamer, a la experiencia del arte en discontinuidad artificial con el mundo y con el resto de nuestra experiencia. Con el arte ¿no se llega, más bien, a acentuar y a hacer más profunda la continuidad de nuestra existencia? Este movimiento de la existencia consigo misma constituye el carácter específicamente temporal de lo estético.

La temporalidad festiva de la obra de arte

Según Gadamer, la esencia del arte reside en su representación. El arte existe únicamente en cuanto es «celebrado». Con ello es propio de él cierta temporalidad, que Gadamer interpreta en primer lugar por la experiencia de la fiesta.[31] Sólo hay fiesta cuando se la «celebra». Una

31. WM, 128s [VM1, 168s]. Las reflexiones sobre lo festivo del arte fueron ampliadas en: HGG, *Die Aktualität des Schönen*, Reclam (Stuttgart 1977) 52ss (actualmente en GW 8, 130ss). Véase, a propósito, mi estudio: «Spiel, Fest, Ritual bei Gadamer. Zum Motiv des Unvordenklichen in seinem Spätwerk», en: *Homo Ludens* 8 (1998) 43-52.

fiesta aparece en un momento dado, que es considerado como festivo y que eleva a todos los participantes, haciéndoles sentir un ánimo festivo y trasformándoles de esta manera. Por tanto, en la fiesta se ve que los que forman parte de ella se insertan en un juego que sobrepasa sus preferencias subjetivas, sus actividades y sus opiniones. Una fiesta –como cualquier obra de arte, más aún, como cualquier entender– tiene su existencia en el rato pasado y en la compañía, por medio de los cuales se celebra. Aunque la mayoría de las fiestas se deriven de un acontecimiento fundacional o de la fecha de una fundación, existen únicamente en el acto correspondiente de su celebración. Tomemos, como ejemplo, la fiesta de la Navidad. Remite, naturalmente, a un acontecimiento fundacional, pero no es sencillamente la repetición de algo que sucedió hace dos mil años; significa el presente: la fiesta que se celebra este año y cuyo presente nos determina a todos festivamente (o no, pero entonces no se habla de fiesta, sino de una visita obligada a los suegros). Esta presencia de la fiesta, que hace sentirse a todos unidos, es –según Gadamer– el presente de cada experiencia del arte, más aún, de cada entender. La fiesta se realiza únicamente por medio de esta «representación», en esta celebración temporal. En efecto, en la fiesta «se funden» los horizontes del presente y del pasado: en el retorno de la fiesta hay un factor de *repetición*, de hacer que vuelva el pasado, pero en esa *repetición* hay también referencia absoluta al presente. Cada fiesta constituye, por tanto, un presente *sui generis*. Ninguna fiesta es como otra fiesta, incluso y precisamente cuando retornan incesantemente las mismas fiestas.

Por tanto, la temporalidad del arte, entendida a partir de la fiesta, se caracteriza por su «simultaneidad». Gadamer se adhiere así a un concepto que desempeñó un papel importante en Kierkegaard. La simultaneidad significaba en él el apremio del mensaje cristiano, que llega a todos y cada uno. En él no se trata de una historia que se desarrolló hace dos mil años y que hay que aprender con la debida distancia, sino que se trata de un llamamiento al que nadie puede sustraerse. Cada uno se siente interpelado por ella y llamado a adoptar una decisión. Antes de Gadamer, este motivo se había renovado en la teología dialéctica de Karl Barth y en Rudolf Bultmann. Ambos se refirieron a esta «simultaneidad», a fin de mantener en sus debidos límites al historicismo de la teología liberal. En efecto, esa teología, nacida de la hermenéutica del siglo XIX, pretendía entender los relatos bíblicos por su

contexto histórico para hacer posible así el adoptar una distancia crítica, objetiva, por ser objetivizante, con respecto a ellos. En el mejor de los casos, podía deducirse de esos relatos una significación moral, como si se tratara de leer la Sagrada Escritura a través de la obra de Kant titulada *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* («La religión dentro de los límites de la sola razón»). Según Barth, la teología liberal ignora que en la Sagrada Escritura se trata de la palabra *de Dios*, que se me está dirigiendo hoy a mí. Bultmann, que es menos «teocéntrico» que Barth, afirma que en todo ello se trata de la inquietud de mi propia existencia. En su famoso escrito de 1925, titulado: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* («¿Qué sentido tiene hablar de Dios?»),[32] responde sustancialmente que el hablar de Dios es un hablar sobre la propia problematicidad de mi existencia, que se ve situada ante una decisión. Había quedado desquiciada así la cómoda autoseguridad de la teología liberal e histórica. Se restaura la simultaneidad de un llamamiento que no se deja relativizar históricamente, porque nadie puede permanecer indiferente ante él.

Gadamer no dejó de sentirse afectado por estos debates, aunque sus consecuencias teológicas no le interesaban gran cosa.[33] Llega a entender por ellos que el «entender a distancia» desatiende algo que es esencial del entender. La objetividad no está asociada siempre con la distancia del observador, tal como lo sugiere el modelo de las ciencias naturales. Hay también objetividad en el hecho de ser interpelado. Un enunciado, una observación, una poesía pueden abrirme los ojos, es decir, pueden hacerme ver las cosas tal como son, aunque yo sea quizás el único que entonces las vea. Así, por ejemplo, yo puedo entender la necesidad en que alguien se encuentra, pero no porque la entienda a distan-

32. Idea recogida nuevamente en *Glauben und Verstehen*, vol. I, Mohr Siebeck (Tubinga 1933; [8]1980) 26-37 [trad. cast.: *Creer y comprender*, vol. I, Studium (Madrid 1974)].

33. Las contribuciones más importantes de Gadamer a estos debates de Marburgo son: «Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung» (1961), GW 2, 121-132 [trad. cast.: «Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la "desmitologización"» (VM2, 121-131)]; «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz» (1965), GW 2, 133-146 [trad. cast.: «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» (VM2, 133-143)]; «Martin Heidegger und die Marburger Theologie» (1964), GW 3, 197-208 («M. H. y la teología de Marburgo»).

cia, sino porque me está llegando un llamamiento. También aquí hay objetividad, pero no es la objetividad de la ciencia.[34]

Según Gadamer, el arte es lo que puede sensibilizarnos para la recuperación de tal verdad. Hay arte, únicamente, cuando éste es celebrado o realizado. La obra de arte me está hablando y me está requiriendo. Su requerimiento puede describirse con el siguiente verso de Rilke, que Gadamer cita con frecuencia (pero cuyas palabras fueron ya las palabras del comendador en *Don Giovanni)*: «¡Tú tienes que cambiar tu vida!».[35]

La significación ejemplar de la tragedia

Podríamos creer que la tragedia es quizás una concepción demasiado «patética» del arte. Es manifiesto, además, que en ella se emplean términos y patrones sacrales (fiesta, emanación, simultaneidad), que no aparecen sin más como obligados para cada una de las experiencias del arte. Pero Gadamer, a la luz de la pérdida de sustancia y de realidad de la conciencia estética, piensa que es muy importante recuperar algo de la significación «sacral» del arte. En contra de una concepción del arte que subraya únicamente la irrealidad lúdica de la apariencia bella, él no vacila en situar en primer plano el llamamiento que debe llamarse existencial y que nace de la obra de arte. Así que no es casual el que él vea en la tragedia el ejemplo más destacado de esa simultaneidad. En efecto, la tragedia no sólo constituye una forma estética de arte, sino que es además un fenómeno metafísico-moral. Esto condujo a teóricos del arte, como Max Scheler y Richard Hamann, que fueron valiosos maestros para Gadamer, a hacer salir a la tragedia del ámbito de lo puramente estético (WM, 134 [VM1, 175]). Pero, en este caso, la «no-diferenciación estética» es la que, por el contrario, induce a Gadamer a atribuir a la tragedia una función ejemplar. En efecto, es innegable que la tragedia representada remite a una persona a la tragedia de su propia vida. La simultaneidad es aquí total, porque ninguna diferenciación estética es capaz de suprimir esta continuidad de la vida: «El espectador no

34. Sobre esta verdad hermenéutica véanse las observaciones introductorias a mi estudio: «Zur hermeneutischen Wahrheit. Heidegger und Augustinus», en: E. Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann (Fráncfort del Meno 1997) 161-173.

35. Éstas son las últimas palabras del estudio programático de 1964: «Ästhetik und Hermeneutik», con el que comienza la estética de *Kunst als Aussage* (GW 8, 8).

se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación, sino al modo de la comunión del asistir. En última instancia, la verdadera gravedad del fenómeno trágico está en lo que se representa y se reconoce, y participar de ello no es evidentemente producto de una decisión arbitraria» (WM, 137 [VM1, 179]). La continuidad de la vida no se suprime en la tragedia representada, sino que más bien se intensifica. ¿Será realmente esta experiencia una experiencia puramente estética?

Una prueba importante de la miopía de la conciencia estética la ve expresada Gadamer en la famosa caracterización de la tragedia, ofrecida por la *Poética* de Aristóteles: la tragedia efectúa únicamente una purificación *(katharsis)* de las pasiones del *eleos* y *phobos*, de la aflicción y del temor. Esta definición, como es sabido, admite dos interpretaciones: ¿se trata de una purificación en el sentido de un desligarse de las pasiones de la aflicción y del temor (genitivo objetivo) o se trata, más bien, de que sean más puras las pasiones mismas (genitivo subjetivo) que con ello surgen? Aunque Gadamer prefiere el genitivo subjetivo, la cuestión del genitivo no es decisiva para su análisis, sino que lo determinante para él es la circunstancia de que el efecto causado sobre los espectadores es una nota esencial de la definición de la tragedia. El espectador experimenta en ella una purificación de sus afectos, cualquiera que sea la manera en que se entienda la *katharsis*. El encuentro consigo mismo es constitutivo, según Gadamer, de toda forma artística. La tragedia lo presenta sólo de manera más dramática, pero por ello mismo de manera tanto más ejemplar.

Para Gadamer, la tragedia es paradigmática en varios aspectos. En ella resalta claramente: 1) que la tragedia tiene su ser en la representación o ejecución; 2) que la tragedia integra al espectador en su juego, más aún, según los griegos, en lo que ella tiene de festivo, y 3) que la tragedia representada no puede separarse del carácter trágico de la vida. Veremos más adelante que lo trágico no sólo determina la comprensión que Gadamer tiene del arte, sino además su concepto del entender: la experiencia hermenéutica en general se entiende, por la experiencia trágica, como suceso y como padecimiento, según el *pathei mathos* de Esquilo (cf. WM, 362 [VM1, 432]).

Pero aquí cabría preguntarse si el modelo de Gadamer no fue escogido demasiado bien. ¿Se aplicará esto a cualquier arte? Parece que el paso de la tragedia de la vida a la tragedia representada es aquí un paso algo

extraordinario. Además, resulta algo demasiado obvio el hablar de representación en las artes representativas o transitorias (teatro, música, danza, ópera). Pero ¿qué pasa con las artes no transitorias, como son la pintura, la literatura o la arquitectura? ¿Tendrá sentido hablar, también en estos casos, de representación, fiesta y trasformación?

La representación en las artes no transitorias

No es seguro que *Verdad y método* tenga preparada una respuesta a estas preguntas. Gadamer no desarrolló propiamente su poética sino después del año 1960 (GW, volúmenes octavo y noveno), donde puede verse que la poesía y la literatura son para él las artes ejemplares. La finalidad de *Verdad y método* no era la de ofrecer una teoría integradora de las artes. Se trataba más modestamente de la *«elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte»* (como dice el título de la primera parte de la obra), cuyo alcance sobrepasa el ámbito del arte y puede ser fructífero para una hermenéutica más general de las ciencias humanas y del entender lingüístico. La tesis fundamental de Gadamer es aquí que el arte constituye un juego, cuyo sentido consiste en la representación trasformadora que proporciona a lo representado un incremento de ser. Este incremento de ser significa que el ser, trasformado de esta manera, es conocido en su verdad. Esta verdad conocida se convierte para el espectador en el encuentro consigo mismo.

En estas circunstancias resulta evidente que *Verdad y método* tenía que reconocer una primacía metodológica a las artes transitorias y especialmente a la tragedia, en la que ese encuentro consigo mismo muestra una dimensión casi crónica (WM, 142 [VM1, 185]). Pero esta representación del ser puede reconocerse también en las artes plásticas o figurativas. Es verdad que en el cuadro no parece darse una representación independiente. Parece ser una estructura puramente autónoma, que remite únicamente a sí misma y que exige una experiencia puramente estética. En vista de la autonomía del cuadro, parece que en él no viene al caso la «representación» de carácter constitutivo que se da en las artes transitorias.

Sin embargo, el análisis que Gadamer hace del cuadro hace resaltar de manera quizás muy vigorosa qué es lo que él entiende por representación. Porque la representación que aquí viene al caso, se realiza tanto en sentido descendente como en sentido ascendente con respecto al

cuadro: en sentido descendente del cuadro, porque se trata de la representación *de* alguien o de algo (no es casual el que Gadamer conceda aquí una posición privilegiada al retrato); en sentido ascendente al cuadro, porque la representación existe *para* un espectador, para quien lo representado se incrementa en ser. Muy lejos de plasmar una realidad autónoma, el cuadro remite a un modelo o a un «reproducido», que con ello adquiere una «valencia óntica». Pero el incremento de ser es aquí tan decisivo que el ser –representado de esta manera– llega a ser real por medio del cuadro (pensemos en los zapatos de van Gogh o en el retrato que nos sugiere cuál es la verdadera esencia de una persona). La tesis de Gadamer es aquí incluso más provocativa: lo que en el cuadro llega a estar representado, no sólo no es un ser cualquiera, sino que es un ser que ejerce por su propia naturaleza una función representadora y cuyo ser se da exactamente en el cuadro, porque esa representación lo representa tan bien: «Esto puede ilustrarse muy bien con el caso especial del cuadro representativo. Lo que éste muestra y representa es el modo como se muestra y representa el gobernante, el hombre de Estado, el héroe. Pero ¿qué quiere decir esto? No, desde luego, que en virtud del cuadro el representado adquiera una forma nueva y más auténtica de manifestarse. La realidad es más bien inversa: *porque* el gobernante, el hombre de Estado, el héroe tienen que mostrarse y representarse ante los suyos, porque tienen que representar, es por lo que el *cuadro* adquiere su propia realidad» (WM, 147 [VM1, 191]). Según la concepción de Gadamer, que a primera vista parece extraña, el cuadro representador vive –por decirlo así– de la función representativa del representado: el rey, el héroe, un acontecimiento de la historia de la salvación (un cuadro de Nuestra Señora, un cuadro de la crucifixión), una batalla, quieren ser hechos presentes, quieren ser representados y evocados en el recuerdo. Pero únicamente el cuadro alcanza ese ser.

Ahora bien, surge la cuestión acerca de qué pasa con las realidades «más triviales» como, por ejemplo, los zapatos de van Gogh o una vida callada. ¿Qué función de representación habrá de representarse en esos casos? Podríamos decir que la función representadora actúa aquí por compensación: *puesto que* esas realidades pasan inadvertidas en buena parte en la realidad de nuestra vida y, por tanto, no están representadas, vemos que únicamente el cuadro les devuelve su dignidad ontológica, su valencia óntica. Lo mismo se podría decir quizás de los colores y de las formas que encontramos en las artes no figurativas. Tan

sólo el arte nos permite percibirlas como son en sí mismas y elevarlas hasta el ser.

La representación tiene, por tanto, algo constitutivo para las artes plásticas. El cuadro queda vinculado al mundo que en él se representa. El retrato es aquí de importancia ejemplar para Gadamer, porque remite a un modelo, aunque ese retrato –como cuadro– concentre toda la atención en sí mismo, porque sólo en el cuadro se presenta intuitivamente la esencia de lo representado. Pero el cuadro sigue estando ligado también a la situación o a la ocasión que lo ha producido. Esa ocasionalidad se manifiesta, por ejemplo, en dedicatorias e inscripciones, pero también en las alusiones que en una comedia se hacen al presente: «Ocasionalidad quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión» (WM, 149 [VM1, 194]). Gracias también a su ocasionalidad, la obra de arte se integra en un horizonte de vida.

Claro que no se puede negar que Gadamer se está moviendo en un terreno peligroso para él cuando subraya esa ocasionalidad del arte. Su crítica a la autonomía de la conciencia estética en nombre de la ocasionalidad podría favorecer de hecho el malentendido de que, en lugar de eso, él quisiera romper una lanza en favor del historicismo o de la interpretación historizante de las obras de arte, que las entiende a partir del contexto de su origen. Pero esto significaría salir de un extremo para caer en el extremo opuesto. Gadamer desea evitar por igual en el arte el esteticismo y el historicismo. A él le interesa recurrir a lo uno en contra de lo otro: mientras que la conciencia histórica olvida que las obras de arte permanecen enraizadas en la continuidad del contexto de la vida, el historicismo olvida que se trata de obras *de arte*. Una obra de arte no puede «explicarse» nunca totalmente por su contesto histórico. Por eso, Gadamer habla sólo de una «ocasionalidad general» (WM, 153 [VM1, 198]), que pertenece a la obra de arte como tal. Pero no es necesario conocer todas las referencias históricas para entender una obra de arte. En efecto, ¿quién será capaz de reconocer todas las alusiones que se hacen en una comedia antigua? Gadamer desea oponerse al modelo de una manera de entender puramente restauradora o reconstructora, que asocia con Schleiermacher y su hermenéutica. A Gadamer no le interesa primordialmente la reconstrucción del pasado, sino la comprensión inteligente de la realidad misma del cuadro, a la que es inherente esa oca-

sionalidad. La ocasionalidad significa aquí únicamente que «la referencia a un determinado original está contenida en la pretensión de sentido de la obra misma» (WM, 151 [VM1, 196]). Esto sigue siendo verdad, aunque las referencias históricas no se conozcan. Y así creo yo que el original de la *Mona Lisa* no nos es ya conocido, pero pienso que pertenece indudablemente a la pretensión de sentido de la obra el que remita a tal original, a la vez que invita a detenernos en la visión del cuadro. Por consiguiente, la ocasionalidad no debe menguarse históricamente. Esa ocasionalidad acentúa únicamente que una obra de arte pertenece a un mundo que, en el cuadro, se eleva conjuntamente a la categoría de representación.

Ahora bien, la ocasionalidad de la obra es también la de nuestro mundo. La obra de arte no procede sólo de una determinada constelación, sino que interpela también a cierto presente, que se reconoce en ella. Las obras o composiciones teatrales que se escenificaban frecuentísimamente durante los siglos XVIII o XIX, no son las que se prefieren ver en el siglo XX. Una obra gana (o pierde) significación en la historia de su recepción, la cual pertenece, como tal, a la ocasionalidad general de la obra. Se trata en todo ello de la ocasionalidad ascendente del cuadro o de la composición teatral.

Si el arte del retrato proporcionó el mejor ejemplo para la representación descendente del cuadro, porque lo representado experimenta con ello un incremento de ser, vemos que la arquitectura y la escultura ofrecen los mejores ejemplos de la representación ascendente de la obra. Las artes plásticas o, más manifiestamente todavía, la obra arquitectónica es, evidentemente, una creación del pasado, pero que sigue alzándose hasta un nuevo presente. La obra arquitectónica consigue así nuevas funciones y tareas. Claro que la conciencia estética se inclina a depreciar esa dimensión funcional o utilitaria. Gadamer, por el contrario, la subrayará, porque esa dimensión permite que aparezca como cuestionable la conciencia estética y también la conciencia histórica. En efecto, una contemplación puramente estética no hará nunca justicia a la finalidad de la arquitectura (de ahí la tendencia, observada algunas veces, a desterrar a la arquitectura del ámbito de la estética). Pero la conciencia histórica se queda aquí también demasiado corta, porque la obra arquitectónica ha de afirmarse en un nuevo presente, que le confiera una nueva valencia óntica, ya que ha de arreglárselas con el tráfico moderno, con los nuevos edificios y con la labor arquitectónica de siglos. Por

ejemplo, cuando la estación ferroviaria de Orsay en París llegó a ser inutilizable, se planteó la cuestión de si había que derribarla. En vez de hacerlo, se la convirtió en un museo del arte del siglo XIX (!), en el que se expusieron numerosas obras maestras del impresionismo, que en el museo Jeu-de-Pompe no tenían ya lugar para ser expuestas. Otra cuestión es si esa trasformación fue lograda o no. Pero el ejemplo de la arquitectura presenta plásticamente ante nuestros ojos que la comprensión del arte representa una verdadera mediación o fusión del pasado y del presente. La pretensión de sentido de la obra sigue siendo una tarea para nuestro presente. Por consiguiente, la situación límite de la arquitectura disfruta de una función privilegiada en *Verdad y método* que, por lo demás, se conserva también en los últimos escritos del autor, porque presenta intuitivamente el «carácter de acción» del arte: el que quiera «entender» una obra arquitectónica, tendrá que recorrerla y habitarla.[36] La tarea de integración que la arquitectura ofrece para el presente se muestra así como una tarea paradigmática para el arte, pero también para el entender en general.

Verdad y método se interesará por otra forma artística más alejada: el arte de lo decorativo. Hay que designarla como más alejada porque la conciencia estética no está dispuesta a reconocerla como verdadero arte. En efecto, parece que realiza, más bien, la función secundaria del adorno, al que no debería situarse al mismo nivel que el arte creativo: «El concepto de lo decorativo está pensado por oposición a la "obra de arte propiamente dicha" y su origen en la inspiración genial. Se argumenta, por ejemplo, así: lo que sólo es decorativo no es arte del genio sino artesanía» (WM, 164 [VM1, 210]). ¿Qué es lo que induce a Gadamer a tener en cuenta el arte decorativo en su ontología de la obra de arte? Él aprecia evidentemente en la decoración la «referencia óntica», que ayuda a precisar su concepto de lo ocasional. En efecto, la decoración no es sólo un ornamento que se añada a un ser ya existente. Sino que es lo que hace que ese ser se manifieste. El que entra en una sala sabe por la decoración en qué sitio se encuentra. Igualmente, una pieza ornamental puede reflejar el carácter de una persona. Pero sucede que sólo lo experimentamos gracias a esa pieza ornamental (por ejemplo, cuando una dama elegante lleva un diamante, o cuando el roquero lleva pen-

36. Véase especialmente: HGG, «Über das Lesen von Bauten und Bildern» (1979), GW 8, 331-338.

diente de la oreja una cuchilla de afeitar: en ambos casos experimentamos algo acerca del ser de la persona). Lo decorativo no es aquí simplemente un ornamento, sino que es una emanación del ser, pero que se manifiesta en la representación: «Todo lo que es adorno y adorna está determinado por su relación con lo que adorna, por aquello a lo que se aplica y es su soporte. No posee un contenido estético propio que sólo *a posteriori* contuviera las condiciones reductoras de la referencia a su soporte» (WM, 164 [VM1, 211]).

Nos asombrará quizás el que una estética como la de Gadamer se interese por formas de arte tan triviales como la decoración. Pero ésta prueba de manera sumamente plástica la concepción de la representación del ser: el ser reside efectivamente en la representación y sólo es experimentable a través de ella. Sin embargo, asombra mucho más la presentación, llamativamente muy escasa, que se hace de la literatura en *Verdad y método*.

La posición de transición de la literatura

La literatura es, de hecho, la última forma artística que se estudia en la primera parte de *Verdad y método*. A la luz del interés que Gadamer manifiesta por la fiesta, la tragedia, el cuadro, la arquitectura e incluso las artes decorativas, vemos que, en la edición alemana de 1960, el tema de la obra literaria artística se estudia de una manera sumamente modesta: ¡en cuatro páginas escasas! Teniendo en cuenta la obra total de Gadamer y las numerosas inspiraciones, se trata de una gran injusticia. Por eso, los complementos de la estética posterior, en los volúmenes octavo y noveno de las «Obras completas», eran en este aspecto una gran necesidad. Un texto importante como «Texto e interpretación» (1983), del volumen segundo (GW 2, 330-360 [VM2, 319-347]), también debe ser tenido aquí en cuenta. En efecto, la estética de las obras posteriores está dedicada casi exclusivamente a la literatura y a la poesía. ¿Cómo se explica entonces el estudio, algo pobre, de la literatura en *Wahrheit und Methode* [correspondiente al volumen primero de la versión española de *Verdad y método*]? [37]

37. Así, en la quinta edición alemana, que se publicó en 1986 como volumen primero de las obras completas, se insertó un nuevo párrafo de autocrítica (WM, 165 [VM1, 212]); el curso de sus ideas se desarrolla en el texto: «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (GW 2, 3-23 [VM2, 11-29]).

En primer lugar, Gadamer quería demostrar con ello modestamente, en el caso de la literatura, su tesis acerca del modo de ser representante del arte. En efecto, esta idea podía tropezar con una contradicción en la obra literaria de arte , porque en ella parece tratarse de una estructura cerrada en sí misma. Suponemos que Gadamer pensaría aquí en la obra clásica de Roman Ingarden sobre *Das literatische Kunstwerk* («La obra literaria de arte», 1931), la cual se entendía marcadamente a sí misma como una ontología de la literatura. Por consiguiente, en 1960 Gadamer lucha todavía contra una concepción de la obra literaria de arte, en relación con la cual «ya no parece haber ninguna representación que pudiera pretender la menor valencia óntica» (WM, 165 [VM1, 212]). ¿En qué consiste la representación en la literatura? Gadamer la ve en el acto de leer. Aunque la recepción de la literatura muestre «un grado máximo de desvinculación y movilidad», sin embargo se presenta como un «acontecer en el que el contenido leído accedería a la representación» (WM, 166 [VM1, 213]). La literatura se actualiza únicamente en la acentuación, en el énfasis de la recepción inteligente por parte del lector. Pero desde la perspectiva actual tenemos la impresión de que Gadamer derriba aquí puertas abiertas. Entretanto, su realce de la acogida receptiva del leer se ha impuesto en buena medida en la ciencia literaria. Entre otras cosas, se le concedió enorme resonancia en la Escuela de Constanza. Su «estética de la recepción», propugnada por Hans Robert Jauß y Wolfgang Iser, ha ido siguiendo las dos facetas de la representación literaria: no sólo su enraizamiento en un contexto ocasional, que Jauß acentúa especialmente, sino también su actualización en el acto de leer, acto por el cual se interesa Iser.[38] Como hemos visto, Gadamer concedió a este concepto del leer un alcance universal en su estética más tardía, cuando entendió la realización de cualquier obra de arte como un «leer». Incluso el cuadro y la obra arquitectónica quieren ser leídos en este sentido.

Hay que tener en cuenta también que el estudio de la literatura persigue otro fin más en el curso de la argumentación de *Verdad y método.*

38. Véase: H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1970); *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1982); W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB (1976; ^{2}1984). Acerca de las múltiples relaciones entre la hermenéutica de Gadamer y la teoría de la literatura, véase: J. Weinsheimer, *Hermeneutics and Literary Theory*, Yale University Press (New Haven 1991), quien tiene en cuenta la *reader-response-theory* americana.

En la frontera entre la estética de la primera parte y la hermenéutica de la segunda parte, ese estudio está llamado a realizar la transición de una problemática a la otra. La intuición que por entonces tuvo Gadamer era relativamente sencilla: si es cierto lo de que el acto de leer es lo que realiza la trasformación representadora de la letra muerta dándole un sentido comprensible, entonces habrá que preguntarse si esa función representadora no se aplicará también a la intelección de *todos* los textos: «¿El sentido de cualquier texto se realiza sólo en su recepción por el que lo comprende? ¿Pertenece la comprensión al acontecer de sentido de un texto –por decirlo de otro modo– igual que pertenece a la música el que se vuelva audible?» (WM, 169 [VM1, 217]). La implicación representadora y participante en el juego por parte de quien entiende se puede hacer valer así positivamente en una hermenéutica de las ciencias humanas. Podría contribuir a que se demostrara que es un absurdo el modelo positivista de un conocimiento completamente desligado del lugar en que se halla el cognoscente.

Claro que, bajo el peso de esta estrategia argumentativa (en sí importante), resulta extraordinariamente escaso el estudio de la literatura en la edición (alemana) de 1960. Ese estudio tenía además la consecuencia paradójica de allanar la diferencia entre el texto literario y cualquier otra forma de escrito.[39] La diferencia fue eliminada con toda intención, en este contexto, por razones evidentes: por un lado, Gadamer quería recalcar que la expectativa de intelección con respecto a un texto literario no es una expectativa puramente estética, sino una expectativa objetiva, como la que existe ante cualquier otra clase de texto (WM, 168 [VM1, 216-217]). Por otro lado, a Gadamer le interesaba que pudiera mostrarse como decisiva la tarea común a las dos clases de textos, a saber, la trasformación descifradora de un escrito (muerto) que lo convierte en un escrito con sentido inteligible. Se vio así que en la literatura «el arte y la ciencia se invaden el uno al otro» (WM, 168 [VM1, 216]). Claro que esta distinción se consiguió en la edición (alemana) de 1960 al precio de una sorprendente nivelación de la distinción entre la obra literaria artística y la restante masa de escritos. Eso era sorprendente, porque las ulteriores contribuciones de Gadamer al estudio de la literatura se interesarán decididamente por esta distinción de la obra literaria artística.

39. Véase WM 168 (VM1 215): «En esta medida la diferencia entre una obra de arte literario y cualquier otro texto literario no es ya tan fundamental».

A causa de esta distinción, el Gadamer de posteriores escritos desarrolla su doctrina, ausente de *Verdad y método*, acerca del «texto eminente», doctrina según la cual la obra poética de arte invita de palabra a permanecer en ella.[40] Por eso, haremos bien en consultar en este punto los complementos expuestos en la estética posterior, que exigirían un estudio específico. El impulso de *Verdad y método* iba evidentemente en otra dirección. En esta obra no se trataba de elaborar una estética o una poética independientes, sino que se quería principalmente poner de manifiesto, mediante la experiencia del arte, la cuestión acerca de la verdad en las ciencias humanas y también en la filosofía. ¿Qué es lo que hemos aprendido y qué es lo que de hecho ha quedado de manifiesto?

Consecuencias hermenéuticas de la verdad del arte

Hay que hablar de consecuencias hermenéuticas porque Gadamer tomó como punto de partida la cuestión hermenéutica acerca de la recta comprensión de las ciencias humanas y de su pretensión de verdad. Está suficientemente patente que el concepto de método sigue siendo aquí bastante inadecuado, porque está concebido demasiado al estilo de la forma de conocimiento de las ciencias naturales. De ahí la seducción de las ciencias humanas por definirse, en lugar de ello, por el modelo de la estética. Pero ¿según qué estética? Como lo enseña la reconquista gadamérica de la verdad a partir del arte, las ciencias humanas pueden sacar de ello grandes ganancias. Pero el problema es que las ciencias humanas se comprenden más bien a sí mismas a partir de una conciencia estética menguada, que les fue impuesta tácitamente por el modelo del método de las ciencias. Este modelo es el que conduce al arte a comprenderse a sí mismo de manera puramente marginal, según todos los significados de la expresión: marginal no sólo con respecto a la ciencia, sino también con respecto a la realidad, a la sociedad y a la verdad. Esto a Gadamer le parece fatal no sólo para el arte, sino también para las ciencias humanas.

Sin embargo, Gadamer mismo, en su manifestación programática, habló poco de la «verdad». Insistió, más bien, *de facto* en la función de «representación» que existe en la acción temporal del arte, la cual en el

40. Sobre el texto eminente véanse las exposiciones que se hacen en «Texto e interpretación» (GW 2, 348ss y 475ss [VM2, 336ss y VM1, 641ss], así como el estudio: «Der "eminente" Text und seine Wahrheit» (1986) (GW 8, 286-295 y *passim*).

fondo se encamina hacia un proceso ontológico. Pero esta experiencia «ontológica» del ser se muestra, para Gadamer, como un conocimiento de la verdad. Para ese conocimiento es esencial que el inteligente entre en el juego, en vez de permanecer al margen, como sugiere la metodología moderna.

Por consiguiente, hemos aprendido –en primer lugar– acerca del arte que la verdad no depende sólo de la distancia del inteligente; que, por tanto, hay una verdad hermenéutica en el ser interpelado. En segundo lugar, es posible comprender muy bien gracias al arte que ese entender tiene el carácter de un acontecer. Acontecer quiere decir aquí que nosotros no somos dueños y señores de la verdad, de la que se nos hace partícipes en el arte. Gadamer habla en sentido platónico acerca de la participación, porque el modelo del dominio o el control es inadecuado para expresar el entender que puede captarse gracias a la verdad del arte. El arte no es tampoco algo que nosotros dominemos. Como escribe Adorno, no se puede afirmar jamás que alguien entiende el arte, sino –a lo sumo– que entiende algo del arte.[41] Sin embargo, el arte demuestra que no se entiende menos cuando no se entiende todo.

El arte nos enseña, en tercer lugar, que es menos estético de lo que la estética piensa. También en él se trata de la verdad. Por tal concepción del arte pueden dejarse inspirar muy bien las ciencias humanas. Pero, según la concepción de Gadamer, durante el siglo XIX las ciencias humanas prefirieron extensamente seguir el falso modelo de la conciencia estética, si es que no sucumbieron por completo al paradigma de los métodos. Esta conciencia histórica se manifiesta principalmente en el historicismo, que pensaba que sólo era capaz de entender en cuanto comprendía expresiones de su época. Esta manera de pensar es estética, porque en ella se trata menos de la verdad y de la razón que de una reconstrucción contemplativa del proceso de expresión *per se*. Pero, no obstante, al tratar de reconstruir los fenómenos de expresión, ya sea por su autor (psicologísticamente), o bien sea por su época (historicísticamente), vemos que esta manera estetizante de pensar se desliga tácita-

41. T. Adorno, *Ästhetische Theorie* Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1970), 185: «El lenguaje, tal como lo describe prefilosóficamente la experiencia estética, dice con razón que uno entiende algo de arte, no que esa persona entienda el arte. [...] Aquel que con comprensión se mueve en el arte, lo convierte en algo evidente por sí mismo, y eso es el arte en última instancia».

mente del reino del conocimiento objetivo. La estética y el historicismo se muestran, a esta luz, como dos formas de la misma pérdida. Lo que en todo ello se pierde es la verdad hermenéutica del entender. Nos permite reconquistarla la recuperada verdad del arte. Para iluminar esta verdad del entender, las hermenéuticas historizantes del siglo XIX deben someterse a una nueva destrucción.

Capítulo tercero

LA DESTRUCCIÓN DE LA HERMENÉUTICA DEL SIGLO XIX

La crítica de la hermenéutica de expresión romántica

Puesto que el arte representa una tarea de integración, no constituye tanto –según Gadamer– una experiencia estética sino más bien una experiencia hermenéutica. Por eso, la problemática de la estética ha de ser sustituida por una hermenéutica. A ello están dedicadas también todas las ulteriores exposiciones de *Verdad y método*. Sin embargo, la sombra de la conciencia estética seguirá proyectándose sobre el planteamiento de los temas de la hermenéutica. Porque el interés por el entender o por las ciencias humanas no significa, ni mucho menos, que se haya comprendido plenamente el «problema hermenéutico» en su radicalidad, es decir, en su propia pretensión de verdad. Gadamer está convencido de que, durante el siglo XIX, el descubrimiento de la hermenéutica y el foco centrado sobre el entender siguieron estando excesivamente dictados por premisas estéticas pero también, claro está, por premisas metódicas. Por eso, encontramos tan a menudo en Gadamer títulos que hablan de un «poner al descubierto», de una «ampliación» y de una «recuperación» del problema hermenéutico. En efecto, es importante superar o destruir los planteamientos equivocados del problema, que encubren el problema hermenéutico.

En la segunda parte de *Verdad y método* se trata de la destrucción de la hermenéutica del siglo XIX, principalmente de la hermenéutica de Schleiermacher y de Dilthey. La confrontación de Gadamer con esa hermenéutica «romántica», de la que puede considerarse también heredero al mismo Gadamer, tiene tonos muy polémicos. En efecto, Gadamer quiere mostrar lo muy incapaces que fueron Schleiermacher

y Dilthey, a pesar de sus mejores intenciones, de resistir a la tentación de caer en un pensamiento en parte metódico y en parte estético. El predominio de este modelo de pensamiento los llevó finalmente a errar en cuanto al problema hermenéutico. El ataque tiene, en realidad, dimensiones enormes: ¡los fundadores de la moderna hermenéutica habrían echado a perder la hermenéutica! Así que no es de extrañar que Gadamer provocara muchas exposiciones contrarias, que mostraban la unilateralidad de su propia presentación. Gadamer habría silenciado hasta qué punto Schleiermacher y Dilthey habían anticipado muchas de sus ideas hermenéuticas.[42] Ahora bien, en esta literatura revisionista que Gadamer hizo que gravitara sobre sí, se pasó por alto el hecho de que la crítica formulada por Gadamer contra la hermenéutica romántica presuponía esta solidaridad fundamental. En la medida en que la hermenéutica de Gadamer se alza contra la seducción de una hermenéutica puramente metódica, es –ella misma– primordialmente romántica. La destrucción que hace Gadamer de la hermenéutica romántica tiene sentido únicamente porque Schleiermacher y Dilthey habían intuido igualmente bien el problema hermenéutico. Lo único que se precisaba era superar las formas de pensamiento metódicas y estéticas, con las que ellos habían tratado de formular ese carácter específico. Ahora bien, la literatura revisionista de Schleiermacher y de Dilthey olvida también (y no le gustará oírlo) que, sin la destrucción hecha por Gadamer, probablemente se hablaría muy poco hoy día de la «hermenéutica» de Schleiermacher o de Dilthey. En efecto, aunque se ocuparon durante bastante tiempo de ella, ni Schleiermacher ni Dilthey presentaron o publicaron una concepción, ultimada siquiera a medias, de la hermenéutica. Schleiermacher habría seguido siendo probablemente para nosotros lo que era antes de

42. Para Dilthey, véase principalmente: F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1990); T. Nenon, «Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience», en: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993) 75-92. Para Schleiermacher, véase principalmente: M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamm (Fráncfort del Meno 1977); P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1970); C. Berner, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Éthique*, Cerf (París 1995). En mi obra *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991; ²2001) (trad. cast. *Introducción a la hermenéutica filosófica* [Barcelona, 1999, ²2002]) preferí señalar aquellos elementos de Schleiermacher y de Dilthey que prepararon una radicalización de la hermenéutica.

Gadamer, a saber, el autor de las *Reden über die Religion* («Discurso sobre la religión», 1797) y de una *Glaubenslehre* («Doctrina sobre la religión», 1821-1822), es decir, un gran teólogo protestante que causó también sensación por su traducción de todas las obras de Platón, pero que en sus publicaciones se interesó sólo marginalmente por la hermenéutica. Por su parte, Dilthey seguiría siendo un impresionante historiador de la filosofía –a quien debemos, por ejemplo, la edición de la Academia de las obras de Kant y el redescubrimiento del joven Hegel– y un gran metodólogo de las ciencias humanas como autor de su *Einleitung in die Gesteswissenschaften* («Introducción a las ciencias humanas», 1883), en la cual –curiosamente– no aparece ni una sola vez la palabra hermenéutica. Aunque no dejaron de influir en la Escuela Histórica, la notoriedad filosófica que Gadamer proporcionó a su hermenéutica es lo que permitió que se volviera sobre los enfoques fragmentarios de la hermenéutica en Schleiermacher y Dilthey. Otro caso más en que la destrucción sirvió para el redescubrimiento.

Pero es preciso afirmar que la confrontación de Gadamer con sus *predecesores* románticos se deja llevar en buena medida por la aspiración unilateral a proporcionar más perfil a su propia contribución hermenéutica. Gadamer lo confesó también en su «autocrítica» de 1986.[43] Pero ya en *Verdad y método* había dado a entender que su «exposición sumaria estaba destinada únicamente a presentar el problema y a poner en claro el giro de la hermenéutica hacia la historia, aportado por el siglo XVIII» (WM, 178 [VM1, 226s]). Sin embargo, la obra (alemana) de 1960 había señalado importantes aporías en la empresa de Schleiermacher y de Dilthey, que según Gadamer no podían ya dejar de tenerse en cuenta.

La crítica fundamental de Gadamer contra la hermenéutica romántica de Schleiermacher consiste en que ésta dirigía el entender hacia la expresión como tal, y no hacia la verdad: no se entendería ya una cosa, sino una individualidad (o un género). Gadamer ve un primer indicio de este giro en el nuevo interés que Schleiermacher muestra por el entender como tal, cuando caracteriza a la hermenéutica como «la doctrina del arte de entender». Ahora bien, Gadamer habría podido reconocerse también a sí mismo en este interés por el entender, tanto más cuanto, en Schleiermacher, este interés fundamenta la universalidad

43. GW 2, 7 [VM2, 14]. Véanse también los trabajos más recientes y más moderados sobre Dilthey en el volumen cuarto de las «Obras completas» (GW 4, 406-447).

de la hermenéutica: mientras que las hermenéuticas tradicionales especiales se definían por su objeto específico (la Sagrada Escritura, los textos clásicos, el canon de leyes, etc.) la hermenéutica universal, propuesta por Schleiermacher, se concentra en el procedimiento del entender, que es común a todas ellas. Ahora bien, para Gadamer, esta nueva orientación significa al mismo tiempo que la unidad de la hermenéutica no se fundamenta ya en la referencia al objeto que constituye su contenido, sino «en la unidad de un procedimiento» (WM, 182 [VM1, 231]). Aquí la argumentación de Gadamer causa de hecho la impresión de que se precipita un poco. Porque la atención de la que disfruta el entender como tal no implica en absoluto que *se abandone* sin más su referencia al contenido. En efecto, una primacía análoga se mantiene en Gadamer y en Heidegger, en el caso del entender.

Pero si en Schleiermacher se puede hablar de una pérdida de contenido, ésta consistirá en el nuevo giro que el entender parece adoptar en él. El entender –según la interpretación de Gadamer– tendería cada vez más hacia la «opinión» del otro, más que hacia la verdad objetiva de lo que se piensa. Esto resaltará aún más claramente en Dilthey, cuando fundamente su teoría de las ciencias humanas sobre la tríada «vivencia-expresión-intelección»: la expresión se entiende como manifestación de la vivencia de un autor o de una época. El primer argumento en contra, formulado por Gadamer, consiste aquí, naturalmente, en recordar la referencia del entender a la verdad. Este argumento lo conocemos ya, porque determinaba toda la crítica contra la conciencia estética. El argumento contrario de Gadamer, que es un argumento más sutil, consiste en la elaboración de una concepción distinta del entender. Heidegger había asignado ya al entender una dimensión práctica, cuando lo concibió como un «entenderse-en-relación-con algo». Gadamer presupone esto, pero añade al entender otra dimensión más. En efecto, él lo concibe a partir del «entenderse-mutuamente», que muestra algo así como un acuerdo. En efecto, el «entenderse» tiene también el significado de «entenderse mutuamente: "entender significa en primer lugar entenderse unos con otros". La comprensión es, ante todo, un acuerdo» (WM, 183 [VM1, 232; traducción corregida]). Pero no es inmediatamente evidente cómo esta nueva versión del entender pueda hacerse fructífera para el problema del entender. Ha inducido a muchos malentendidos. Como una interpretación sumamente superficial escribió Gadamer la tesis de que una persona entiende solamente cuando está de acuerdo con lo

entendido. Gadamer no pudo darle ese sentido. ¡De lo contrario, no se podría entender *Mein Kampf* («Mi lucha», de Hitler), sino cuando uno estuviera de acuerdo con su tesis!

Gadamer quiere decir, evidentemente, otra cosa. Dos razones debieron de haberle movido a concebir el entender a partir del modelo del entendimiento: en primer lugar, la referencia objetiva; en segundo lugar, la referencia al lenguaje de ese entendimiento. 1) La referencia objetiva es evidente en el caso del entendimiento: uno llega a un entendimiento en algo o sobre algo; se está de acuerdo en ello. En efecto, en este entenderse, el entender o la opinión misma no disfrutan de un perfil propio. La opinión subjetiva queda aquí relegada por detrás de aquello en lo que se piensa objetivamente. 2) La referencia al lenguaje, que, desde luego, en la tercera parte de la obra, se tratará de lleno, se escucha ya aquí conjuntamente. El entendimiento es, por regla general, un entendimiento *lingüístico*. Gadamer sacará de ello grandes consecuencias, y hablará de la lingüisticidad esencial de todo entender humano. A él reducirá finalmente la universalidad de su hermenéutica. Podremos ver en este realce del elemento lingüístico, sobre el que volveremos más tarde, una considerable renovación en comparación con Heidegger, que en *El ser y el tiempo* iluminó deficientemente esta dimensión lingüística del entender. Claro que en comparación con Schleiermacher, es menos original. Por consiguiente, no debemos subestimar la solidaridad que reside en el lema, tomado de Schleiermacher y que preside la tercera parte de *Verdad y método*: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje» (WM, 388 [VM1, 461]. Pero nos anticipamos demasiado.

En la confrontación con Schleiermacher, en la segunda parte, la referencia objetiva del llegar al entendimiento sólo desempeña un papel crítico. Como veremos, la opinión del otro no posee ningún perfil propio, cuando uno se entiende o se pone de acuerdo en algo o sobre algo. Pero adquiere un perfil propio cuando el entendimiento es perturbado en la realidad objetiva. Tan sólo cuando llego a oír algo sorprendente o incomprensible, entonces me pregunto cómo habrá llegado el otro a declarar lo que ha declarado. Gadamer deduce de ahí una consecuencia importante: el interés por la opinión del otro es para la hermenéutica un interés secundario. Sólo se manifiesta cuando el entendimiento fundamental se ve alterado o llega a ser imposible. Permítaseme volver a hablar de la infame obra de Hitler titulada *Mein Kampf*. Puesto que nadie con su sano entendimiento podrá estar de acuerdo con lo que en esa obra se

expone, entonces habrá que leer la obra en sentido simplemente histórico o psicológico, es decir, como un documento histórico de las ideas de Hitler. En este caso, lo único que podremos hacer es preguntarnos en sentido crítico: ¿cómo llegó a tener esas opiniones? Pero nadie pensará que esa pregunta sea esencial al leer una tragedia de Sófocles, una poesía de Rilke o la obra de Euclides titulada *Elementos*. Evidentemente, podremos reflexionar también sobre las opiniones de Euclides, de Sófocles o de Rilke, y desde el siglo XIX se ha escrito mucho sobre estos temas. Fijémonos bien: esas reflexiones podrán ser en muchos casos imprescindibles, porque hay muchas obras que sólo pueden interpretarse histórica o psicológicamente. Pero, según Gadamer, se trata de una orientación *secundaria* del entender, que tiene como presupuesto una perturbación de la comprensión objetiva. Gadamer la considera el caso excepcional, que en Schleiermacher se elevó –indebidamente– a la condición de caso normal del entender.

En efecto, Schleiermacher había universalizado la experiencia de la extrañeza y, con ella, el peligro del malentendido en el arte de la interpretación: «La rigurosa práctica [de este arte] parte del hecho de que el malentendido se produce por sí mismo, y de que el entender ha de ser querido y buscado en todos los puntos».[44] «Más método»,[45] exigía él en vista de la amenaza constante del riesgo del malentendido. Schleiermacher asignó a esta hermenéutica metódica una finalidad marcadamente reconstructiva y psicológica: «La tarea de la hermenéutica [consiste] en [...] reconstruir de la manera más perfecta posible todo el trascurso interno de la actividad compositora del escritor».[46] Gadamer se pregunta aquí si en la hermenéutica lo que interesa primordialmente es *ese* entender. ¿Se entenderá únicamente en el caso de que uno reconstruya una opinión ajena (en la hermenéutica de textos, la *mens auctoris)?* ¿No se entenderá primordialmente un sentido, una verdad y, con ello, sus razones?

En muchas variantes, Schleiermacher había utilizado la fórmula de que, en la hermenéutica, lo que interesa es «entender a un autor mejor de lo que él se entiende a sí mismo».[47] Para Gadamer, «de hecho, en esta

44. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, edic. a cargo de Manfred Frank, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1977) 92.

45. *Ibid.* 84.

46. *Ibid.* 321.

47. *Ibid.* 94, 104, 325.

fórmula se encierra el verdadero problema de la hermenéutica» (WM, 196 [VM1, 246]), porque esta fórmula permite trazar la línea divisoria entre dos concepciones muy distintas de la hermenéutica. En efecto, lo de entender mejor puede referirse o bien al autor, o bien a la verdad expresada por él. Originalmente, a Gadamer le interesaba primordialmente una mejor comprensión de la cosa misma. En este sentido inconfundible había utilizado Kant la fórmula en su dialéctica trascendental, pero señaló «que no es nada insólito el entender mejor a un autor de lo que él se entendió a sí mismo, al no definir él suficientemente su concepción» *(Crítica de la razón pura,* A 314 = B 370). Kant piensa, según el contexto, que él entiende mejor *lo que Platón pensó,* porque él no trasladó las ideas al reino celestial del más allá, sino que las hizo regresar a la razón pura. Kant no pretende entender mejor la obra o la persona de Platón, sino únicamente la cosa misma.

Pero parece que la fórmula adquiere en Schleiermacher un significado subjetivista cuando habla de la reconstrucción de la «actividad compositora del escritor» –por mucho que él aluda al carácter no perfeccionable de esa actividad. Según Gadamer, en el entender no interesa tanto la reconstrucción de lo que ha sido, sino más bien la integración actual de lo entendido. Aquí su hermenéutica deduce enseñanzas de la destrucción de la conciencia estética: de la misma manera exactamente que el arte se realiza sólo en la representación actual o en la lectura, así también el entender se efectúa en la aplicación o integración del entender actual. En efecto, la integración presupone que el sentido sigue interpelándonos. Claro que la integración y la aplicación son aquí expresiones sumamente equívocas. En la hermenéutica, parecen abrir de par en par la puerta al *anything goes.* Pero Gadamer, evidentemente, no defiende la tesis relativista según la cual todo entender se halla justificado. Las interpretaciones erróneas o modernizantes pueden reconocerse y descalificarse enteramente como tales. Pero ¿cómo? Porque en ellas la cosa no llega precisamente a hablar, sino que lo que habla es sólo la opinión del intérprete. Gadamer escribe en este contexto que lo logrado de una interpretación se muestra en que ésta no se hace notar como interpretación. Lo mismo se aplica a una traducción lograda. Una traducción anticuada o modernizante llama siempre la atención como tal. Por el contrario, en una traducción fluida no tenemos la impresión de que nos hallamos ante una traducción, porque el texto habla de manera tan inmediata. Pero el texto es sólo capaz de hablar porque llega

hasta nosotros y por cuanto habla *nuestro* lenguaje. Una buena interpretación del concepto de Platón acerca de las ideas no es una interpretación demasiado modernizante (como, por ejemplo, la de Kant o la de Natorp), sino que es aquella que queda tan relegada como interpretación, que uno tiene la impresión de tener ante la vista la idea misma sin mediación alguna. Entonces la interpretación o traducción está lograda, y esto exige un gran arte. Por consiguiente, una interpretación integradora y aplicadora no suprime la extrañeza, sino que hace más que nada que se la pueda comprender. Entonces lo que yo entiendo mejor es el concepto de Platón acerca de las ideas o el significado de un suceso histórico. Pero eso yo lo puedo hacer únicamente en el lenguaje de la actualidad y, por tanto, gracias a una labor del entender que estará tanto más lograda cuanto más desaparezca como tal. Esta desaparición la expresa Gadamer al hablar de una «fusión de horizontes» en el entender. Gracias a ella, yo entiendo plenamente el horizonte del pasado. Pero eso lo consigo únicamente a partir del horizonte actual. El entender debe concebirse como un acontecer logrado de una fusión de horizontes y debe hacerse en grado mayor de lo que la conciencia moderna acerca del método está dispuesta a admitir.

Gadamer tiene ciertamente razón al hacer resaltar el factor de acontecer del entender, frente a una concepción excesivamente metódica de la hermenéutica. No obstante, su contraposición entre la finalidad psicológica y la finalidad objetiva de la hermenéutica tiene a veces algo de rigidez. En efecto, es algo exagerado el contraponer la verdad objetiva a la *mens auctoris*. Porque con harta frecuencia la *mens auctoris* nos ayuda a entender mejor la verdad objetiva. A Gadamer no le gusta hablar de un «situarse» dentro del otro, porque parece sugerir una misteriosa trasposición psíquica. Pero ésta corresponde plenamente al concepto del entender en el uso corriente del lenguaje. «Se muestra comprensión» hacia alguien cuando se entiende cuál es su realidad objetiva. Pero no se la entendería si uno no se «trasladara» a la situación del otro. No se quiere decir que esto incluya una trasposición psíquica misteriosa. Lo de trasladarse significa aquí únicamente que uno se esfuerza por comprender las *razones* del otro. Por tanto, podría defenderse enteramente la *mens auctoris*, tal como la entiende Schleiermacher, en contra de Gadamer. Claro que la actitud de rechazo de la *mens auctoris* por parte de Gadamer debe entenderse únicamente a partir de su polémica, no injustificada, contra una mengua subjetivista, por ser puramente estética, de la herme-

néutica. Pero quizás él haya ido demasiado lejos en la dirección contraria cuando parecía arrojar por la borda la *mens auctoris* y la motivación del «trasladarse» al interior del otro.

Todo depende del significado que corresponda al concepto de la expresión en esta controversia. Gadamer le dedicó un importante excurso que figura como apéndice a *Verdad y método* y que tal vez fue tenido muy poco en cuenta en las publicaciones.[48] Gadamer reconoce en él de manera muy esclarecedora que su «crítica a la psicologización del concepto de "expresión" atraviesa el conjunto de la presente investigación [en *Verdad y método*] y fundamenta la crítica tanto del "arte vivencial" como de la hermenéutica romántica» (GW 2, 386 [VM1, 598, traducción algo revisada]). El concepto de la expresión disfrutaría ya de un papel clave en las investigaciones hermenéuticas de Dilthey y de Georg Misch.[49] Gadamer habla de una psicologización del concepto, porque la expresión –en este contexto– se remonta a una vivencia que trata de vivenciar posteriormente el entender. Gadamer fustiga despiadadamente esta concepción, porque teme que en ella se dé una estetización y una pérdida de la verdad del entender. Pero no se puede deducir de ahí que él quiera rechazar por completo el concepto de expresión, tan violentamente atacado. Como muestra el excurso, Gadamer se esfuerza más bien en devolverle su sentido originalmente *retórico*. En la retórica, la *expressio* significa principalmente la «expresión» lingüística que impresiona. Pero lo que causa impresión es siempre la cosa misma, que está hablando en la expresión: «En la expresión se halla presente lo expresado». Siempre es la cosa misma la que se expresa de esta manera, no tanto la subjetividad que la expresa: «La expresión significa dar con una que logre producir una impresión, y por lo tanto no se trata en modo alguno de la expresión en el sentido de expresión de una vivencia» (GW 2, 384 [VM1, 596]). Por consiguiente, a Gadamer le interesa liberar al concepto de la *expressio* de su matiz moderno y puramente subjetivista. En este matiz unilateral, sospecha él que hay un olvido de la esencia de la lingüisticidad, que no es tanto una expresión de la subjetividad sino más bien una expresión

48. Ahora en GW 2, 384-386 [VM1, 595-598], con el título de: «Excurso VI: Sobre el concepto de la expresión».

49. Véase mi estudio: «Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik?», en: *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997-1998), 48-63.

de las cosas. Por consiguiente, la destrucción de la hermenéutica romántica de la expresión, la entiende Gadamer en sentido positivo: debe ayudar a dejar libre el sentido originalmente retórico del concepto de la *expressio*.

La autoextinción de la Escuela Histórica

En la concepción subjetivista del concepto de expresión, Gadamer critica la continuada influencia de una manera de pensar que sigue siendo estética en el sentido que este término tiene de ser cosa extraña a la verdad: «Semejante descripción de la comprensión en aislado significa que el conjunto de ideas que intentamos comprender como discurso o como texto es comprendido no por referencia a su contenido objetivo sino como una construcción estética, como una obra de arte o "un pensamiento artístico"» (WM, 191 [VM1, 241]). Según Schleiermacher, esta hermenéutica estetizante halló su aplicación inmediata en el pensamiento de la Escuela Histórica. La Escuela Histórica no constituye una escuela filosófica en sentido estricto. Estaba integrada principalmente por filólogos como August W. Boeck (1785-1867) y destacados historiadores como Leopold von Ranke (1795-1886) o Johann Gustav Droysen (1808-1884). A Ranke le debemos una *Weltgeschichte* («Historia universal», 1885) en varios volúmenes, y a Droysen, importantes obras sobre la historia de la política prusiana (1855), pero también sobre el helenismo (1878) y sobre Alejandro Magno (1883). Conforme al espíritu del siglo XIX, ellos se forjaron también ideas sobre los fundamentos metodológicos de su disciplina. Lo hicieron, claro está, como historiadores, porque veían las construcciones filosóficas con suma desconfianza. Tenían bien presente sobre todo el ejemplo disuasivo de la filosofía de la historia, escrita por Hegel. Y sus reflexiones podían leerse enteramente como respuestas a Hegel. Frente a Hegel y su filosofía idealista de la historia, desacreditada como metafísica, ellos se empeñaban en defender el carácter científico de su asignatura. Censuraban, en general, el sesgo aparentemente apriorístico, teleológico, en una palabra: idealista, de una filosofía de la historia, que no hace justicia a la singularidad y contingencia de los sucesos históricos. A los hechos históricos, en opinión de estos especialistas, se los comprime abiertamente dentro de un marco idealista, previamente dado.

Esta crítica de la filosofía idealista de la historia en nombre de la facticidad histórica constituye la crítica normal que desde siempre se ha formulado contra Hegel. Ahora bien, ¿qué modelo puede ofrecer la Escuela Histórica contra ese modelo desacreditado? La respuesta de la Escuela Histórica se atiene en parte al positivismo y en parte al patrón de una hermenéutica estetizante. Es positivista, por cuanto insiste en la dependencia en que los hechos se hallan en relación a una historia que pueda aparecer como ciencia. Los hechos históricos no pueden deducirse ya de un sistema metafísico, sino que deben entenderse a partir de sí mismos. Pero tal cosa sólo podrá hacerse si se los entiende a partir de su propio contexto histórico. Ahora bien, aquí se presupone tácitamente que la historia constituye algo así como un texto que puede descifrarse. En este sentido, el positivismo proclamado por la Escuela Histórica señalaba hacia una base hermenéutica.

Pero habrá que preguntarse si, con ello, la Escuela Histórica abandonó toda forma de idealismo. Porque los hechos históricos permanecen sordos cuando son integrados en un marco mayor, que supremamente es el de la historia universal. Por consiguiente, examinando las cosas más detenidamente, se ve que para la Escuela Histórica no hay hechos desnudos, que se dieran simplemente y que tuvieran importancia histórica. Lo particular e individual, en lo que el historiador debe concentrarse, adquiere «sentido» únicamente cuando se halla dentro de un contexto. ¿De dónde procede la dialéctica que aquí reina entre lo particular y el todo, si no es de la hermenéutica y de su modelo de interpretación de textos? De este modo, afirma Gadamer, la hermenéutica se convirtió en el fundamento tácito de la historia. Ahora bien, ¿el modelo de texto se puede aplicar sin más a la historia? (Pronto encontrará aplicación a la existencia misma cuando se imponga, durante la segunda mitad del siglo XIX, la cuestión acerca del «sentido de la vida».) En efecto, hay importantes diferencias entre la filología y la historia. A diferencia de la historia, los textos que la filología investiga constituyen una totalidad que se halla relativamente cerrada y que, en la mayoría de los casos tiene un comienzo consignable y un final. Ahora bien, ¿dónde puede definirse algo así como un comienzo y un final de la historia? ¿No habrá que presuponer aquí un trascurso de la historia y una «historia universal» que sea una totalidad? Pero, de esta manera, la Escuela Histórica se encuentra situada de nuevo ante el problema hegeliano de una historia universal, que quería evitar como si fuera la peste.

La Escuela Histórica se distingue, a lo sumo, de Hegel por el rechazo de una teleología de la historia:[50] en la historia no hay que vérselas con un constante progreso de la razón y de la libertad. No procede enjuiciar las épocas históricas desde la perspectiva del presente o de una meta filosófica más elevada. Por eso, en Ranke, la idea de un progreso de la historia es sustituida por la idea de una equivalencia de todas las épocas ante Dios. El luterano Ranke habría conferido así al oficio del historiador la idea cristiana de una «inmediatez hacia Dios» (WM, 214 [VM1, 268]). Si cada época ha de entenderse a partir de sí misma, porque posee su propia legitimidad, entonces el historiador asume tácitamente el puesto de un *intellectus infinitus*, que describe desde sí mismo las épocas históricas: «La idea del entendimiento infinito *(intellectus infinitus)* para el que todo es al mismo tiempo *(omnia simul)*, aparece aquí reformulada como imagen original de la justicia histórica. El historiador se le acerca cuando sabe que todas las épocas y todos los fenómenos históricos se justifican por igual ante Dios» (WM, 214 [VM1, 268]). Pero ¿es procedente equiparar el oficio del historiador al de un intelecto infinito? ¿Se está aquí realmente muy lejos del idealismo?

Para saber que queda preservada la objetividad del conocimiento histórico, Ranke –con una fórmula que llegó a hacerse famosa– habla de una «autoextinción del historiador». La expresión se escucha al principio como si tuviera un sentido positivista. Parece que Ranke asimila de hecho la labor del historiador a la del científico natural, cuyos resultados deben permanecer independientes del punto en que se halle situado el observador. El historiador debe retirarse a segundo plano, más aún, debe desvanecerse, a fin de dejar que los fenómenos hablen mejor por sí mismos. Pero esos fenómenos, ¿cómo podrán «hablar» sin el historiador. El autodesvanecimiento arrebata al historiador su lugar en la historia. ¿Se hallará el historiador por encima de la historia, como sucede en la doctrina de Hegel?

La Escuela Histórica, por mucho que se deje conducir por un precepto de justicia con respecto a los hechos históricos, no hará justicia, sin embargo, a la historicidad del historiador. El historiador ¿no perte-

50. Pero no es completamente extraño para la Escuela Histórica un componente teleológico, afirma Gadamer (WM, 207 [VM1, 259]), por cuanto reconoce en el éxito un criterio que trasforma los hechos en acontecimientos históricos. Pero se trata de una teleología sin *telos* (WM, 207 [VM1, 260]).

nece, él mismo, a la historia que narra? ¿No lleva toda historiografía el sello de su tiempo? ¡La tendencia intensamente apologética de la historia de Prusia, tal como la presenta Droysen, es por lo demás un testimonio bien elocuente! ¿No existe, además, un insuprimible significado de los fenómenos históricos, que, con anterioridad a todo autodesvanecimiento, vincula a cada historiador? En una fórmula que prepara la idea de la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*), Gadamer habla de una «precedencia de la referencia histórica a la vida» (WM, 201 [VM1, 253, traducción revisada]), la cual se afirma a sí misma antes de toda conciencia metódica del historiador. No existe algo así como una historia escrita *sub specie aeternitatis*. Tan sólo Dios podría escribir tal historia. Pero ¿será esto un modelo sólido para la ciencia histórica? Parece que en él no encuentra ningún lugar la historicidad del historiador. La ironía es aquí el hecho de que la Escuela Histórica había censurado a Hegel por desconocer la facticidad histórica. En nombre de esta facticidad, esta escuela esperaba sustraerse a las consecuencias idealistas de Hegel. Sin embargo, la hermeneutización de la historia y la idea aparentemente positivista de una autoextinción enseñan que incluso la Escuela Histórica no se las arregla sin préstamos idealistas. Por consiguiente, podría ocurrir muy bien que el motivo hegeliano de una integración de la historia «comprendida» se mostrara aquí más como indicador del camino que el ideal de la autoextinción.

La Escuela Histórica, según Gadamer, se sirve de ideas estetizantes cuando aplica tácitamente a la historia el modelo de la filología. Si cada hecho histórico fuera únicamente la expresión de su época, entonces la posición del historiador sería una posición puramente contemplativa. La postulada autoextinción de la pertenencia del historiógrafo a su tiempo impide que la historia hable y sea entendida de nuevo a partir del presente. Pero ¿en esta pertenencia, habrá que ver sólo un menoscabo de la objetividad? La hermenéutica de la historia, de Gadamer, que quiere ser más radical, tomará como punto de partida esta pertenencia y aprenderá a ver en ella una condición fructífera para el conocimiento histórico.

Droysen, con su *Historik*, desarrolló una concepción mucho más reflexiva que la de Ranke, por cuanto tenía más en cuenta las mediaciones del entender en todo conocimiento histórico. Él vio también perfectamente que los hechos, como tales, permanecen inaccesibles para el historiador: «Significa desconocer la naturaleza de las cosas de las que

se ocupa nuestra ciencia, el pensar que con ello tenemos que vérnoslas con hechos objetivos. Los hechos objetivos, en su realidad, no se hallan ante nuestra investigación».[51] Sólo se entienden relatos conservados y *testimonios*, que representan, en sí mismos, la expresión de un entender. En la expresión entendida, tratamos de averiguar un «interior», pero éste –según Droysen– no se da nunca de manera fija en la cosa. Como es natural, Gadamer se escandaliza de la primacía que se concede, en este contexto, al concepto de la expresión. La referencia que hace Droysen a lo interior que se halla detrás de la expresión probaría que «Droysen se mueve aquí en suelo enteramente cartesiano» (WM, 216 [VM1, 270]). Este juicio formulado por Gadamer es quizás un poco precipitado. Porque Droysen, a pesar de todo, se muestra muy preocupado por que ese entender histórico quede diferenciado de las «explicaciones» dadas por el conocimiento propio de las ciencias naturales, donde se da semejante positividad última. Por eso, él habla de un «entender incesantemente investigante». La infinitud de la tarea de investigación [= el hecho de que esta tarea nunca se termine] que aquí se le plantea al entender, significa únicamente que no hay jamás acceso a un dato interno último. Este dato puede «entenderse únicamente investigando», es decir, en un proceso de infinita aproximación. Entender, según la famosa fórmula de August Boeck, es siempre únicamente el «conocimiento de lo ya conocido», es decir, no es nunca la penetración en un dato último. El entender tiene que vérselas únicamente con lo ya entendido y siempre con lo nuevamente entendido. Por tanto, para el historiador Droysen, el saber de oídas «no es aquí una mala credencial sino la única posible» (WM, 221 [VM1, 275]).

Por consiguiente, dista mucho de quedar probado que esta concepción, que tiene muy en cuenta las mediaciones del entender y que supera, por tanto, la idea de Ranke acerca de la autoextinción, sea tan cartesiana. Gadamer reconoce además que el concepto de la «investigación» en el entender investigante de Droysen posee un tono de fondo que es más bien religioso que científico. Habrá que entenderlo a partir de la experiencia de la conciencia moral, para la cual resulta constitutivo el que no tropiece nunca con una razón última de la conciencia moral

51. K. G. Droysen, *Historik*, edic. a cargo de R. Hübener (Múnich ^{7}1937; reimpresión: Darmstadt 1977) 133. Véase también, para lo demás, el capítulo sobre Droysen en mi obra: *Introducción a la hermenéutica filosófica*.

(WM, 220 [VM1, 275]). Gadamer se esforzará por vincular esas connotaciones religiosas con el trasfondo de una «metafísica panteísta de la individualidad» (WM, 202 [VM1, 254]), que quiso ya descubrir en Schleiermacher, pero sus exposiciones no permiten que se olviden los tonos teológicos de fondo de su propio concepto del entender. En efecto, él aprendió de la teología de Marburgo que la autocomprensión no tiene en sí nada de la autocerteza cartesiana, sino que consiste en el reconocimiento de que la autocomprensión no se logrará jamás.[52] A mí me parece que esta concepción se halla muy cerca del concepto del entender en Droysen. Por consiguiente, Gadamer escribe, quizás sin tener razón: «El concepto de la comprensión retiene, pese a toda mediación, siempre la marca de una inmediatez última» (WM, 221 [VM1, 275]). Una inmediatez última queda excluida precisamente en el concepto de Droysen acerca del entender investigante.

Si Gadamer no se esfuerza por probar que pueda verse indiscutiblemente un fundamento cartesiano en el proyecto metodológico de Droysen, intenta presentar, no obstante, la concepción del entender en Droysen como una simple manera estética de pensar. En efecto, Droysen ve en la historia el dominio de «poderes morales». Éstos serían «la auténtica realidad de la historia» (WM, 219 [VM1, 273]). Aunque este concepto de los poderes morales es algo tosco, porque recuerda los poderes que actúan en la naturaleza, sin embargo no queda probado que se trate de una categoría puramente estética, tal como piensa Gadamer (WM, 237 [VM1, 293-294]). Los poderes «morales» no son estéticos, sino morales. Una interpretación moral de la historia ¿podrá ser únicamente estética? ¿Se está aquí realmente tan alejado de la concepción de Hegel, que entendía la historia como un progreso en la conciencia de la libertad? Parece que indicado introducir también diferenciaciones en el severo juicio de Gadamer, según el cual Droysen no podría concebir la «tarea de la historiografía más que en categorías estético-hermenéuticas» (WM 221s [VM1 276]), y según el cual habría tomado únicamente de Hegel la idea de una exteriorización del espíritu en la historia.

52. Véase: GW 10, 142: «La palabra "autocomprensión" tiene más bien un tono de fondo de carácter pietista, y hace que se escuche en ella que al hombre le resulta precisamente imposible entenderse a sí mismo, y que, a través de ese fracaso de su autocomprensión y de su certeza sobre sí mismo, el camino debe conducir a la fe».

Las tres aporías de Dilthey

La Escuela Histórica fue esencialmente una reacción de unos cuantos historiadores contra el ingente desafío de la filosofía idealista de la historia, propugnada por Hegel. Ahora bien, la hermenéutica del entender se mostró como presupuesto inconfesado de la Escuela Histórica. Su filologización de la historia partía, ella misma, de 1) premisas tácitamente idealistas (los sucesos históricos particulares deben entenderse a partir de un todo más abarcador); 2) de decisiones previas de carácter positivista (la autoextinción de Ranke), y 3) de disposiciones estéticas, por cuanto cada fenómeno debe entenderse como expresión de su época. Claro que, en todo ello, no podía hablarse de una filosofía, bien elaborada, del conocimiento histórico. Sólo Dilthey tratará de proporcionar una filosofía semejante. Él se presentaba a sí mismo como metodólogo de la Escuela Histórica cuando emprendió la tarea de elaborar una «crítica de la razón histórica». Esta crítica trataba de proporcionar a las ciencias humanas una fundamentación parecida a la que había proporcionado a las ciencias naturales la obra de Kant titulada: *Crítica de la razón pura.* Pero, como es bien sabido, Dilthey no se atrevió a dar a ninguna de sus obras el título de «crítica de la razón histórica». Con esto, la tarea de su vida siguió siendo hasta el final un taller abierto al trabajo. Según Gadamer, el proyecto de Dilthey no pudo concluirse, porque él se vio asediado por «aporías» de carácter fundamental.

No podremos valorar en todo lo que se merece la confrontación de Gadamer con Dilthey. Dilthey se muestra en muchos aspectos como el más importante interlocutor y adversario de *Verdad y método.* Toda la preparación histórica de la segunda parte se propone recordar los presupuestos idealistas, románticos y estéticos de la hermenéutica del siglo XIX, que siguen siendo los de Dilthey. La hermenéutica del entender, elaborada por Gadamer, se puede comprender únicamente como un concepto antagónico a la concepción metodológica de Dilthey. En efecto, el pensamiento de Dilthey y de su escuela (en la que puede incluirse un amplio espectro de autores como Georg Misch, Hermann Nohl, Josef König, Bernhard Groethuysen, Raymond Aron, Georges Gudsdorf, Otto Friedrich Bollnow y Frithjof Rodi) constituye también la última etapa en la historia de la hermenéutica. Es verdad que Heidegger había hablado con énfasis acerca de una hermenéutica del *Dasein* [= «ser ahí»], que habría de ser una gran inspiración para Gadamer, pero aquél había roto

ostentosamente con la problemática clásica de las ciencias humanas, con las que estaba asociada la hermenéutica desde Dilthey. Y lo hizo para vincularse a la cuestión acerca del ser. Su verdadero método fenomenológico fue el de la destrucción histórica, que no hizo más que radicalizarse en el proyecto posterior de la historia del ser. Pero esto le condujo a dar de lado el tema de la hermenéutica, un tema que estaba tarado en parte metodológicamente y en parte trascendentalmente y, por tanto, subjetivísticamente. Gadamer, aunque piense desde un terreno heideggeriano, volverá a entablar el debate con la hermenéutica de las ciencias humanas. Una mirada a los trabajos de Gadamer durante los años cincuenta, que es la época en la que fermentó *Verdad y método*, nos enseña también que esos trabajos están dominados por la cuestión de Dilthey acerca de la verdad de las ciencias humanas, y por el problema, no menos propio de Dilthey, acerca de la conciencia histórica. Pensemos especialmente en los estudios: *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* («El problema de la historia en la filosofía alemana reciente», 1943), *Wahrheit in den Geisteswissenschaften* («La verdad en las ciencias humanas», 1953) y *Was ist Wahrheit?* («¿Qué es la verdad?», 1957),[53] así como en las conferencias de Lovaina sobre *Le problème de la conscience historique* («El problema de la conciencia histórica», de 1957).[54] Además, en el año 1949 Gadamer había editado una nueva versión revisada y completada de la obra de Dilthey, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie* («Esbozo de la historia universal de la filosofía»), Klostermann (Fráncfort del Meno). Por consiguiente, no cabe duda alguna de que

53. Proporcionan ahora el preludio para el volumen segundo de las «Obras completas» y, con ello, para el tomo segundo de *Verdad y método* 2: GW 2, 27-56 [VM2 33-62].

54. Estas conferencias fueron pronunciadas en el año 1957 en francés y fueron publicadas en el año 1963 *(Le problème de la conscience historique*, reedición, Seuil [París 1996] con un nuevo prólogo de 1975, que se había escrito para la traducción inglesa de dichas conferencias). El fondo lo constituía un manuscrito que Gadamer perdió, pero que, no obstante, puede considerarse como la versión primordial de *Verdad y método*, y que probablemente se encuentra en la sección de manuscritos de la biblioteca de la universidad de Heidelberg (su comienzo se publicó: «H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca. 1956)», en: *Dilthey-Jahrbuch* 8 [1992-1993] 131-142). El texto alemán de este manuscrito corresponde con suma exactitud al comienzo de la primera conferencia pronunciada en Lovaina (1996, 28ss). Según esto, el texto francés sería retraducido al alemán.

él, durante los años cincuenta, se sentía en continuidad con la problemática de Dilthey. En el prólogo a la edición inglesa de las conferencias pronunciadas en Lovaina, Gadamer dio a conocer inequívocamente que, en el desafío de la conciencia histórica y en la experiencia del arte, él podía reconocer los dos puntos de partida de su hermenéutica.[55] Pero en textos posteriores, Gadamer quiso ver cada vez más en el hecho de tomar como punto de partida a las ciencias humanas un estrechamiento epistemológico de la problemática, de tal manera que en este aspecto prefiere realzar la importancia del arte (cf. GW 8, 373). En la perspectiva genética, pero también a la luz de su significación para la historia de la hermenéutica, la confrontación con Dilthey fue decisiva. Se trata, además, de un lugar de importancia capital en la argumentación de *Verdad y método*, porque con él llegó a su fin la «destrucción» histórica, y la hermenéutica verdaderamente sistemática de Gadamer puede iniciarse con la apertura fenomenológica.

Gadamer parte –lo mismo que Dilthey– del desafío de la conciencia histórica. Se trata indudablemente del gran problema de la filosofía desde los tiempos de Hegel, un problema que hoy día conocemos principalmente bajo los epígrafes del relativismo o del nihilismo. La problemática de Dilthey se escucha con acentos algo menos dramáticos, porque él le da un giro epistemológico: si toda manifestación del espíritu ha de entenderse históricamente, ¿cómo podrá garantizarse un conocimiento objetivo y universal de la historia? Este problema del conocimiento se les planteaba principalmente a las ciencias humanas. Éstas sufren un complejo de inferioridad frente a las ciencias naturales, porque no disponen aún de una metodología. Semejante metodología es necesaria, y Dilthey promete proporcionar una. Lo hace en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* («Introducción a las ciencias humanas») y en sus escritos dispersos.

Es verdad que en la *Einleitung* de 1883 no se recurre directamente a la ayuda de la hermenéutica. Pero para Dilthey estuvo cada vez más presente un «silogismo»: todas las ciencias humanas son ciencias de intelección. Es así que la hermenéutica se entiende desde Schleiermacher (cuya biografía había escrito Dilthey) como doctrina del arte de entender. Luego la hermenéutica parece ser la elegida para ofrecer el fundamento metodológico de todas las ciencias humanas. Según esto, el importan-

55. *Le problème de la conscience historique* (1996) 14.

te estudio de 1900 sobre *Die Entstehung der Hermeneutik* («El origen de la hermenéutica») considera que la «tarea principal de la hermenéutica, frente a la constante irrupción de una arbitrariedad romántica y de una subjetividad escéptica en el terreno de la historia, consiste en fundamentar teóricamente la validez universal de la interpretación sobre la cual se basa toda la seguridad de la historia».[56] La hermenéutica, «al suscitar la cuestión acerca del conocimiento *científico* de los individuos, más aún, de las grandes formas de la existencia humana singular en general», ayudará a esclarecer «si la inteligencia de lo singular puede adquirir *validez* universal».[57]

Nos sorprenderá quizás que Gadamer no mencione en *Verdad y método* estos pasajes que suenan a positivistas. Habrían podido demostrar sin dificultad alguna su intuición fundamental acerca de la seducción ejercida por el modelo epistemológico y metódico en un pensador como Dilthey que, por otro lado, mostraba una sensibilidad tan fina hacia la índole peculiar del conocimiento propio de las ciencias humanas. En vez de hacerlo así, Gadamer se concentra en las «aporías» del historicismo en las que Dilthey se había enredado. Gadamer habla de aporías en plural, sin deslindarlas. Todas ellas se encuentran íntimamente relacionadas con el planteamiento uniforme del historicismo pero, por amor a la claridad, vamos nosotros a distinguirlas en adelante, diferenciándolas en los tres siguientes planos de aporías.

1. La aporía fundamental es evidentemente aquella que existe entre la pretensión metodológica de un conocimiento de validez universal para las ciencias humanas y el enfoque romántico que se hace al propugnar la historicidad de todo conocer. Como se verá claramente en un estudio posterior de Gadamer, parece que Dilthey vacila con ello «entre el romanticismo y el positivismo».[58] No sólo hay vacilación, sino que hay genuina contradicción entre ambos enfoques: si nosotros estamos condicionados totalmente por la historia, como lo reconoce Dilthey, ¿no quedará entonces excluido un conocimiento universal que fuera a tras-

56. W. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften*, volumen quinto, 331.

57. *Ibid.* 317.

58. HGG, «Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus» (1984) (GW 4, 406-424). El cartesianismo de Dilthey lo había señalado ya Heidegger en sus lecciones (véase: GA 28, 137).

cender esa historicidad universal? Sin embargo, parece que Dilthey, en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, busca una «firme sostén»[59] que pueda dar «certeza» a las proposiciones de las ciencias particulares. El vivo deseo de un firme sostén que garantice la certeza, al que Dilthey desearía legitimar también desde el punto de vista epistemológico, recordará las palabras de Descartes acerca de un *fundamentum inconcussum*. Ahora bien, la búsqueda de una certeza inquebrantable ¿no quedará cuestionada por la historicidad fundamental? Gadamer se preguntará, además, si la verdad de las ciencias humanas depende de semejante fundamento inquebrantable. ¿No se extraviará uno entonces por el ideal de la certeza cartesiana y por el modelo de las ciencias naturales? Esta primera aporía puede caracterizarse como la del pensamiento de la fundamentación cartesiana y la de la historicidad. Los dos aspectos parecen irreconciliables.

2. La siguiente aporía es algo más sutil, pero más importante todavía para comprender lo pretendido por Gadamer. Se refiere a la concepción demasiado intelectualista o instrumentalista –según Gadamer– de la conciencia histórica en Dilthey. Porque, en él, la conciencia histórica no sólo era una conciencia determinada por la historia, sino la conciencia acerca de la historia en el sentido de una concienciación del carácter histórico de todos los fenómenos. Por consiguiente, la conciencia histórica no sólo representaba para Dilthey un problema, sino también una oportunidad. Permite incluso una *solución* del problema del conocimiento histórico: en efecto, nuestra conciencia histórica nos diferencia de épocas anteriores que no pensaban históricamente, de tal manera que hay que acogerla calurosamente como ganancia de reflexión y de ilustración.[60] *Puesto que* poseemos una conciencia del condicionamiento histórico, nosotros –a diferencia de épocas anteriores que vivían de espaldas a la historia– somos capaces de elevarnos sobre ella y de conocerla objetivamente,

59. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, volumen primero, XVII.

60. Véanse principalmente los escritos de Dilthey, reunidos en el volumen octavo de los *Gesammelte Schriften* sobre: «Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen» («La conciencia histórica y las concepciones del mundo y de la vida») (3-71). Véase, además, a propósito: WM, 239 [VM1, 296]; HGG, «Le problème de la conscience historique» (1996) 39; y mi reciente estudio: «La solution de Dilthey au problème du relativisme historique», en: *Revue internationale de philosophie* 55 (2001).

es decir, a partir de su contexto histórico. Se hace de la necesidad virtud: la conciencia histórica aparece casi como el remedio contra el relativismo que ella parece originar. Indudablemente, en la conciencia histórica podremos ver un impulso de ilustración. Pero la cuestión es si con ello no se mengua excesivamente la conciencia histórica, reduciéndola a un problema del conocimiento. En esto consiste, según Gadamer, la mayor aporía de Dilthey. Él entendería excesivamente la conciencia –en sentido también cartesiano– como una «forma del autoconocimiento» (WM, 239 [VM1, 296]). Gadamer, por el contrario, se pregunta si la historicidad de la conciencia no se manifiesta más bien en la limitación del autoconocimiento. La «conciencia histórica» no es sólo para Gadamer, como lo es en Dilthey, la conciencia acerca de la historia (genitivo objetivo), sino que mucho más originalmente aún es la conciencia condicionada y obrada por la historia, que no es capaz de elevar toda su condicionalidad a la claridad trasparente de la autoconciencia. Por eso, Gadamer contrapone a la orgullosa conciencia histórica de Dilthey una conciencia propia de la «eficacia histórica» *(wirkungsgeschichtliches)*, que sabe que está obrada y sustentada por la historia. Según la feliz formulación de Gadamer, que sólo se publicó después de la aparición de *Verdad y método* [= del volumen primero de esta obra], esta conciencia *(Bewußtsein)* de la «eficacia histórica» es más ser *(Sein)* que conciencia *(Bewußtsein)* (véase GW 2, 11, 247 [VM2, 18, 239]; y GW 4, 346s), es decir, saca más de la historia de lo que puede llevarse a la conciencia. Por tanto, la conciencia histórica describe lo que nosotros somos, más que lo que nosotros sabemos. Semejante conciencia histórica no puede deducirse nunca enteramente por reflexión a partir de la historia. La tesis contraria de Gadamer puede formularse así: «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse» (WM, 307 [VM1, 372]). La aporía de Dilthey consiste aquí en una concepción todavía demasiado intelectualista y, con ello, instrumentalista de la conciencia histórica que desconoce su propia historicidad.

Con un sentimiento de plena justicia habrá que reconocer que en Dilthey se encuentran pasajes que anclan la conciencia histórica en un «ser histórico». En efecto, una de las aspiraciones que le impulsaban era la de deducir de las categorías de la vida los conceptos fundamentales de la ciencia. Gadamer y Heidegger se dejaron inspirar notablemente por esta faceta de los trabajos de Dilthey, porque se prometían romper así el marco originalmente metodológico y lograr una filosofía más univer-

sal de la vida histórica. La hermenéutica heideggeriana de la facticidad y la hermenéutica universal de Gadamer pueden situarse así plenamente en continuidad con tales investigaciones. Esto se aplica también a la fenomenología del mundo vital, de Husserl, que reduce las categorías fundamentales de la ciencia a una institución primordial de la vida.

3. Ahora bien, Gadamer afirma que la manera en que Dilthey trata de las categorías de la vida sigue hallándose imbuida de premisas cartesianas. Así, Dilthey, entre otras cosas, quería deducir el método científico y su duda fundamental infiriéndolo del escepticismo y de la duda acerca de sí mismo, que pueden afectar mucho más originalmente a la existencia humana. De igual modo, Dilthey intentó derivar la búsqueda científica de certeza y de fundamentos últimos, explicándolos por la tendencia instintiva de la vida a encontrar apoyo y estabilidad. Pero –según Gadamer– Dilthey desconoce que la duda y la búsqueda de seguridad en la ciencia y en la vida son cosas muy distintas. En efecto, la duda cartesiana duda a fin de llegar a una certeza indubitable. Por el contrario, la duda existencial duda de la posibilidad de semejante certeza en general. Muy lejos de continuar el escepticismo acerca de la vida, la reflexión científica –según Gadamer– que tiende hacia los fundamentos últimos, es «un movimiento orientado frente a la vida» (WM, 242 [VM1, 299]). Además, la estabilidad y fiabilidad de la vida en la tradición, la familia y la costumbre es algo totalmente distinto de la seguridad científica, que se deduce de un *fundamentum inconcussum*. Esa estabilidad es cuestión de solidaridad y de pertenencia, no de fundamentación. Dilthey habría confundido esta última con aquella otra.

Puede hablarse aquí de una tercera aporía de Dilthey. Ésta se manifiesta en su inclinación a concebir inadvertidamente la vida histórica a partir de las categorías cartesianas de la ciencia y en orientación hacia ellas, mientras que Dilthey promete lo contrario, a saber, proporcionar una explicación de la ciencia partiendo de la vida histórica. A pesar de sus mejores intenciones, Dilthey seguiría siendo un cartesiano en su filosofía universal de la vida.

La vida a la que se refiere la ciencia, estaría concebida así en sentido demasiado epistemológico e instrumental, y de esta manera quedaría menguada. Se mantendría, no obstante, el programa propuesto por Dilthey de una filosofía universal de la vida y la conciencia histórica. Habría que liberarlo tan sólo de las estrecheces epistemológicas en las

que Dilthey lo había metido. El paso decisivo hacia tal filosofía, que podrá manifestarse como hermenéutica general, fue dado –según Gadamer– por la fenomenología y principalmente por Heidegger.

La irrupción fenomenológica

Dilthey constituyó, con anterioridad a Heidegger y Gadamer, la postura última en hermenéutica. No cabe duda de que Gadamer acentuó las aporías de Dilthey, a fin de poder perfilar con mayor relieve su propia contribución hermenéutica. Entonces puede ponerse ya en marcha debidamente su filosofía hermenéutica. Se dejará conducir, por las ideas históricas y románticas de Dilthey, pero es indudable que Gadamer recibió de Heidegger los impulsos más decisivos. Pero ¿de qué Heidegger? Gracias a las tempranas lecciones y manuscritos, publicados en la edición de sus obras completas, sabemos hoy en día que Gadamer toma como punto de partida mucho menos *El ser y el tiempo* de Heidegger que su hermenéutica, más antigua, de la facticidad. En ella conoció también muy pronto los impulsos que condujeron al «giro» del Heidegger de los últimos tiempos. Gadamer no concedió nunca gran importancia a la distinción entre un «primer» y un «segundo» Heidegger, porque esta distinción podía hacer que se olvidase la orientación uniforme del pensamiento heideggeriano. Esta orientación la conoció Gadamer en el estudio *Überwindung der Subjektivität des modernen Denkens* («Superación de la subjetividad del pensamiento moderno») (GW 10, 71).[61] La concepción instrumentalista del pensamiento moderno se basaría en la «subjetividad» poseída por el hombre, una subjetividad que en griego viene a equivaler a lo fundamental. Procedería de la represión de la temporalidad humana. Gadamer dio a conocer ya en *Verdad y método* que «el giro» de Heidegger significaba únicamente un hacer patente tal intención (WM, 262 [VM1, 323]), que sólo habría quedado interrumpida por el interludio –de efecto trascendental– de *El ser y el tiempo*.

61. El título del artículo escrito en 1985, pero publicado tan sólo en 1995, del que está tomada la fórmula que hemos citado, dice marcadamente «Die Kehre des Weges» («El giro del camino»), en singular. En efecto, un giro sólo puede darse en un camino único. Heidegger lo describía igualmente en uno de sus más logrados aforismos: «Ir a una estrella, tan sólo eso», en: *Aus der Erfahrung des Denkens* («De la experiencia del pensar»). Véase también el penetrante estudio que lleva el título: «Der eine Weg Martin Heideggers» («El solo camino de M. H.», 1986), (GW 3, 417-430).

Por eso, en sus conferencias pronunciadas en Lovaina en 1957[62] y en *Verdad y método*, Gadamer prefiere apoyarse en la palabra clave de una hermenéutica de la facticidad (WM, 259 [VM1, 319]), que anticipa las intuiciones del Heidegger de los últimos tiempos sobre lo secundario de la subjetividad humana. Claro está que para Gadamer fue un enriquecimiento el que el pensamiento posterior, que constituía un giro, regresara a la experiencia de la verdad en la obra de arte y al lenguaje, a fin de superar el pensamiento instrumental y técnico de la subjetividad, pero tuvo la perspicacia de reconocer en ello una continuidad con los motivos originales del Heidegger de los primeros tiempos. ¡Más tarde habló, como es bien sabido, del «giro antes del giro» (GW 3, 423 y *passim)*! Gadamer mismo, al mantenerse fiel al tema de la hermenéutica, que fue abandonado por el Heidegger de los últimos tiempos, relacionó el final del camino del pensamiento heideggeriano con su propio comienzo hermenéutico.[63] La intuición, tan penetrante como audaz, de Gadamer confirió así al camino heideggeriano una coherencia, que a muchos –y quizás al mismo Heidegger– les había pasado inadvertida. El redescubrimiento del joven Heidegger, gracias a la edición de sus obras completas, nos ayuda a medir el alcance de esa coherencia.

Pero en 1960 la situación parecía totalmente distinta. Entonces, el «temprano» Heidegger era únicamente el Heidegger de *El ser y el tiempo*. Desde su Carta sobre el Humanismo, de 1946, parecía que Heidegger había abjurado de su «primera filosofía». Parecía abandonar el pensamiento trascendental-hermenéutico en favor de un pensamiento –al parecer, poético– acerca de la historia del ser. Las interpretaciones, predominantes entonces, de Karl Löwith, Max Müller, Walter Schulz y, más tarde, de Otto Pöggeler y de William Richardson, confirmaban esta perspectiva. La «hermenéutica de la facticidad» era, en el fondo, desconocida. No existía huella alguna de los restantes manuscritos o lecciones pronunciadas por el temprano Heidegger. Gadamer no podía recurrir a

62. La tercera conferencia pronunciada en Lovaina, se titula: «Martin Heidegger et la signification de son "herméneutique de la facticité" pour les sciences humaines». Véase también el curso de lecciones, poco conocidas, impartidas por Gadamer: *Lectures on Philosophical Hermeneutics*, Van Schaik's Boekhandel (Pretoria 1982) 5.

63. Tal fue la tesis de mi primera conversación con Gadamer en: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers* (Königstein 1982); segunda edición, Belz-Athenäum (Weinheim 1994).

ellos. Esos textos no estuvieron accesibles para nosotros hasta los años ochenta. A partir de entonces, Gadamer fue escribiendo –con entusiasmo casi juvenil– muchísimos estudios sobre Heidegger, en los que, de manera sumamente impresionable, expuso las relaciones con su maestro. Si *Verdad y método* se hubiera escrito hoy, el capítulo de Gadamer sobre Heidegger habría tenido más o menos el contenido de su obra: *Heideggers Wege.*[64] La obra se publicó en 1983. En el año 1987 fue incorporada al volumen tercero de las «Obras completas», pero contenía cinco nuevos estudios sobre Heidegger. *Heideggers Wege* es verdaderamente la obra que Gadamer no cesó nunca de escribir. Es el diálogo que presupone y continúa su propia obra, porque su hermenéutica comienza en *Verdad y método* después de un capítulo sobre Heidegger. Desde Platón y Aristóteles sabemos que el filosofar incluye siempre un diálogo con los que fueron sus maestros.

Por consiguiente, en el año 1960 Gadamer tuvo que mostrar hasta qué punto su propia empresa tenía como punto de partida a Heidegger, pero sin que dispusiera de los fundamentos textuales ni de la distancia histórica, de los que él dispone ahora y de los que disponemos también nosotros. En la situación de aquel entonces no era fácil sostener que Heidegger, en su obra principal, había sido fiel ciertamente a sus intuiciones más íntimas sobre el estado histórico de yecta en que se encuentra nuestra finitud. Pero desde que conocemos mejor al joven Heidegger, esta lectura ha ido adquiriendo entretanto cierta evidencia.[65] Esta situación confiere un carácter elíptico al capítulo de *Verdad y método* sobre la fenomenología, un carácter que es tanto más lamentable cuanto que se trata de un factor evidentemente crucial. Gadamer no disponía por aquel entonces de las fuentes, ni de la distancia, ni siquiera de la autoridad para esclarecer el alcance de sus relaciones con Heidegger y de lo que a él le debía.

Cuando Gadamer hablaba de hermenéutica en 1960, podía basarse únicamente en *El ser y el tiempo* para dar credibilidad a la idea de que la radicalización de la historicidad, efectuada por Heidegger, significaba para la hermenéutica una superación de la problemática epistemoló-

64. En la última edición (alemana) de WM (1986), el mismo Gadamer remite a *Heideggers Wege* («Los caminos de Heidegger»).

65. Fundamenta también la historia de la reconstrucción, que se halla en: T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley University Press (1993).

gica, en la que Dilthey se hallaba aún cautivo. Estos aspectos de la obra de Heidegger fueron también los que condujeron a Georg Misch, en su obra de 1930, titulada *Lebensphilosophie und Phänomenologie* («Filosofía de la vida y fenomenología»), a seguir viendo en Dilthey la perspectiva más radical de la historicidad. Por eso, para subrayar más su tesis sobre la superación de las aporías epistemológicas de Dilthey, Gadamer se referirá a Yorck y a Husserl, como lo había hecho el mismo Heidegger en *El ser y el tiempo*. De este modo, el conde Yorck, Husserl y Heidegger se convierten en los grandes padrinos de una superación del paradigma epistemológico, es decir, de una concepción puramente metódica y finalmente instrumental del entender.

Claro que Yorck es un punto de partida especialmente polémico. Hoy día se le conoce principalmente como el corresponsal y el crítico de Dilthey, un Yorck con quien Heidegger se había sentido tan solidarizado en el § 77 de *El ser y el tiempo*, que citaba grandes extractos de las cartas de Yorck y lo hacía casi sin comentarios. Yorck había visto la aporía fundamental de Dilthey (se trata de la tercera aporía mencionada anteriormente) en el hecho de que enfocaba excesivamente la vida desde el punto de vista de las categorías cartesianas de la ciencia moderna. Dilthey, al insistir tanto en la objetividad de la vida y en la necesidad de un apoyo epistemológico, habría privado a la vida de la movilidad y de la historicidad, que debían constituir el verdadero fundamento de las ciencias humanas. Yorck había sido también el primero en cuestionar así expresamente el esteticismo de Dilthey. La crítica que hace Gadamer del esteticismo de la Escuela Histórica se deriva probablemente del conde Yorck leído por Heidegger. Yorck censuraba principalmente la importancia que Dilthey atribuía al método comparativo (WM, 238 [VM1, 295]; y véase ya SZ, 400 [ST, 431]). Tan sólo podemos comparar formas y sopesarlas, contrastándolas las unas con las otras, cuando podemos mantener ante ellas una distancia contemplativa y estética. Ahora bien, esta visión contemplativa ¿hace justicia a la implicación del intérprete en su materia y en la vida histórica? ¿No constituye esa pertenencia el elemento esencial de las ciencias humanas y de una filosofía de la vida? Por consiguiente, Dilthey habría fallado en cuanto a la historicidad, poque había tratado de captarla por medio de categorías estéticas y ópticas que estaban tomadas de las ciencias naturales objetivables. F. Rodi escribió, con razón, que a Dilthey no se le podía rescatar ya por completo, desde el punto de vista de la «eficacia histórica», de la sombra de esa crítica formulada por

Yorck y que fue recogida tan vigorosamente por Heidegger (y Gadamer).[66] Esta crítica oculta también cierta injusticia con Dilthey, porque no constaba que Yorck mismo, más allá de esa crítica epistolar, dispusiera de un mejor modelo opuesto para comprender las relaciones entre la vida histórica y su conocimiento. Semejante modelo se encuentra a lo sumo en las obras póstumas de Yorck, publicadas bajo el prometedor título de: *Bewußtseinsstellung und Geschichte* («Actitud de conciencia e historia»). Este escrito se publicó en 1956, cuando Gadamer estaba trabajando en la escritura de su obra principal, de tal manera que pudo referirse a él. Pero las exposiciones que Gadamer dedicó a ese escrito en *Verdad y método* y que no volvió a recoger en ninguna otra parte, no son especialmente esclarecedoras. Las reflexiones del conde Yorck siguieron siendo sumamente especulativas y poco concluyentes.

Con su vigorosa exigencia de una visión fenomenológica documentable, en nombre de un retorno a las cosas mismas, Husserl fue ciertamente un gran liberador. En primer lugar, la consigna de un retorno a las cosas mismas liberó del modelo metodológico, que parecía condenar a la filosofía a ser una ciencia de segundo orden. La filosofía, como fenomenología, quiere ser algo diferente y tratar de las cosas mismas. Con ello se supera el pagadigma metodológico y de teoría de la ciencia, propugnado por el neokantismo. Fue liberadora, además, la crítica de Husserl contra el objetivismo científico, cuando habla de las «cosas mismas». En efecto, las cosas mismas no son nunca independientes de la conciencia, sino que se dan únicamente en virtud de la intencionalidad de la conciencia. La intencionalidad dice que todo dato objetivo comparte el modo de ser de la conciencia. La intencionalidad, según su origen, es una categoría hermenéutica, aunque Husserl habla rarísimas veces de la hermenéutica.[67] No hay objetividad o apertura del objeto sin intencionalidad constitutiva de la conciencia. Husserl fue también un liberador, porque vio que esa constitución no siempre podía reducirse al esfuerzo soberano de una subjetividad trascendental. En efecto, la intencionalidad se desarrolla en un horizonte que va más allá de la subjetividad. Gadamer muestra especial predilección por este concepto que Husserl

66. F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1990) 103.

67. Véase, a propósito, mi capítulo sobre «Husserl's Silent Contribution to Hermeneutics», en: *Sources of Hermeneutics* (1995) 35-46.

tiene del horizonte. Este concepto señala muy bien que toda intención se inscribe en el marco de una visibilidad, que no puede ser completamente temático sin significar con ello un límite rígido, porque el horizonte se mueve junto con nosotros y nos invita a seguir adelante. Husserl vio también que el horizonte implícito de la conciencia –él hablaba también algunas veces de síntesis pasiva– remite a una temporalidad subliminal de la vida de la conciencia. Y, así, él habló en forma inaudita, en su obra *Krisis*, de una «historicidad absoluta», que engloba a todo ente.[68] Mucho más afortunada, sin duda alguna, es la fórmula de un «mundo de la vida» *(Lebenswelt),* que constituye el fundamento de toda intencionalidad y de toda conciencia. Se trata, pues, de aquel Husserl que retorna de la intencionalidad al elemento previamente dado del «mundo de la vida» y que, por tanto, después de Dilthey y de Yorck, hace que la problemática hermenéutica avance. Ahora bien, según Gadamer, Husserl no es lo suficientemente radical, porque sigue hablando paradójicamente de una «constitución del mundo de la vida» (WM, 252 [VM1, 311]), que habría de reducirse a un «yo originario» *(Ur-Ich).* En este punto, Husserl no se habría desligado suficientemente de esquemas de pensamiento idealistas y espistemológicos. Éstos le condujeron a basar su filosofía en el ideal de una ciencia que aspira a una fundamentación apodíctica y suprema. Por consiguiente, de manera parecida a como le sucedió a Dilthey, Husserl no habría podido liberarse del cartesianismo cuando se fijó como meta el captar la vida de la conciencia en su «historicidad absoluta».

Precisamente estos patrones de pensamiento los rompe Heidegger con su radicalización de la historicidad, a la que Dilthey y Husserl no habían hecho más que aproximarse. Éste es el sentido correcto de su hermenéutica de la facticidad. Por consiguiente, la facticidad no significaría, como en los jóvenes hegelianos o en la Escuela Histórica, que la facticidad representa un dato último o una nueva positividad, que se contrapondría a una metafísica del espíritu absoluto. Sino que se orienta, más bien, a descubrir los presupuestos metafísicos de las ideas de fundamentación y de subjetividad. Por consiguiente, la ontología fundamental no ha de entenderse erróneamente ni en sentido fundamentalista ni en sentido subjetivista: «Es por lo tanto claro que el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la

68. *Husserliana* VI, 344. La fórmula es tan desconcertante, que Gadamer la aduce dos veces en *Verdad y método* (WM, 248, 260 [VM1, 306, 320]).

historia. Sin embargo, no tardaría en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo, ni en general ninguna fundamentación originaria de las ciencias, incluida la fundamentación ultrarradical de la filosofía en Husserl, constituirían el sentido de esta *ontología fundamental; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total*» (WM, 261 [VM1, 321-322]).

La idea de la fundamentación llega a hacerse problemática, porque Heidegger –en una amplia labor de destrucción– desenmascara sus presupuestos. Una intuición básica en él es que la búsqueda de un fundamento absoluto y, por tanto, atemporal es el resultado de un represor olvido de la temporalidad humana: a la vista de su finitud, el hombre busca un sólido apoyo en un presente permanente. Pero ese carácter inquebrantable de la razón ¿no presupone la finitud? El pensamiento de la subjetividad procede de la misma ontología de la permanencia. El *subiectum* o *hypokeimenon* es lo fundamentante. Según Aristóteles, para desempeñar ese papel no viene al caso el hombre, sino a lo sumo el «sujeto gramatical», porque él es el que constituye el fundamento de toda predicación, o la materia *(hyle)* subyacente a todo ente. Tan sólo para el pensamiento moderno posterior, el hombre –por una singular autopromoción– llega a ser el sujeto, es decir, llega a ser lo fundamentante, hacia lo cual todo se refiere. La *hybris* de esta arrogación es la que Heidegger menciona, cuando recuerda al *Dasein* («ser ahí») su ineludible temporalidad. El hombre o su conciencia ¿podrá considerarse realmente como el denominador común de todo ser? ¿No está, más bien, arrojado al ser y, por cierto, durante un brevísimo tiempo, del que él no es ni siquiera dueño)? Este «estado de yecto» *(Geworfenheit)* del *Dasein* ha de ser el punto de partida de una hermenéutica de la facticidad. Pero ésta es algo enteramente distinto de un presente permanente, un fundamento; por tanto, no es un «sujeto». El sujeto es literamente lo «arrojado al fondo». Si aquí se quiere hablar absolutamente de un *iectum*, entonces habrá que contrastarlo con un fundamental e indisponible «estado de yecto» del hombre. Por consiguiente, el «estado de yecto» habrá que concebirlo como un concepto contrapuesto al moderno *subiectum*.[69] Ese estado cons-

69. Véase la nota en GA 28, 116: «*Sub-iectum*: lo yecto debajo y, por tanto, lo que yace debajo *(hypokeimenon)*» [en una observación a este propósito, se dice: «estado de yecto» *(Geworfenheit)*]. Sin embargo, en contra de un error muy difundido, hay que afirmar rotundamente que Descartes no concibe nunca al hombre o al *cogito* como *subiectum*.

tituye el «fundamento» de una hermenéutica de la facticidad. Hay que hablar de hermenéutica, porque ese «estado de yecto» está caracterizado por el entender: el *Dasein* («ser ahí») no sólo entiende el mundo, sino que se entiende también a sí mismo. Ahora bien, para una hermenéutica de la facticidad ese entender es tan fundamental, que no puede designarse simplemente como el procedimiento cognitivo y, por tanto, metodologizable de las ciencias humanas. Tiene unas raíces más profundas, porque ahora encarna *«la forma originaria de realización del "ser ahí"*, del ser-en-el-mundo» (WM, 264 [VM1, 325]). Heidegger, de manera revolucionaria, había entendido esa clase de entender como un *sich-auf-etwas-verstehen* (un «entenderse en relación con algo»). No es tanto un conocer sino más bien un poder, una habilidad, una capacidad, el estar a la altura de algo. El que «entiende» [o «sabe»] leer una poesía, no es alguien que conozca algo o que disponga de un método especial, sino alguien que es sencillamente capaz de hacerlo (SZ, 143 [ST, 160]; WM, 264 [VM1, 325]).

Este entender es siempre, a la vez, un entender*se:* se trata en él de una posibilidad de mí mismo, no de un contenido de saber desligable de mí, de un contenido que yo conozco objetivamente. La «dicotomía-sujeto-objeto» está desacertada. Soy yo quien entiende, quien sabe leer una poesía o hablar un idioma extranjero. En ello reside para Gadamer una doble irrupción: el entender no es tanto un proceder sino más bien un poder, y no es tanto un conocer puro sino más bien algo así como un entender*se* en relación con algo. Los dos elementos, la autorreferencia del entender y su carácter de poder marcan los límites de una metodología del entender. El entender no es ya la inversión (que ha de realizarse según determinadas reglas) de un proceso creador, sino que es la «forma de realización» del *Dasein* («ser ahí») en general. Heidegger describe esta forma de realización de una manera incomparablemente dramática. En el entender se trata siempre de una posibilidad de mi «yo-mismo» amenazado, hacia la cual yo me «proyecto». Con ello, el caracter proyectador del entender humano es anticipante. Por tanto, en todo entender se oculta una anticipación, una anticipación de lo entendido. Esta anticipación se entiende en Heidegger de manera muy existencial. Por consiguiente, una hermenéutica de la facticidad está llamada, según Heidegger, a despertar al *Dasein* («ser ahí») para esta posibilidad de sí mismo, porque el *Dasein* prefiere demasiado proyectarse (porque le resulta mucho más cómodo) hacia posibilidades inauténticas. La orientación de su herme-

néutica es eminentemente crítica, más aún, deconstructiva: «La hermenéutica tiene la tarea de hacer que el propio *Dasein* sea accesible, en su carácter óntico, a ese *Dasein* mismo, de comunicar que él debe de indagar la autoalienación por la que se halla afectado el *Dasein*. En la hermenéutica se forma para el *Dasein* una posibilidad de llegar a ser *entendiente* y de serlo de sí mismo».[70]

Esta autorrepresentación no es tejida desde el exterior para el entender. Habita dentro de él, porque el entender, por sí mismo, es un entenderse anticipador. La hermenéutica pregunta aquí: ¿en base a qué se entiende ese entender, cuando se proyecta sobre tal o cual anticipación? Para decirlo con otras palabras: ¿qué forma de existencia se está anticipando aquí? ¿Una forma sencillamente aceptada, es decir, inauténtica, o una forma auténtica, es decir, proyectada específicamente y con resolución? La hermenéutica se propone ayudar al *Dasein* a entenderse a sí mismo: «El tema de la investigación hermenéutica es preguntar al propio *Dasein*, y hacerlo hermenéuticamente, a propósito de su carácter óntico, con la intención de formar un estado radical de vela acerca de sí mismo» (GA 63, 16).

Por consiguiente, el proyecto del entender incluye siempre un proyectar hacia una posible existencia. La idea del proyectar se entiende aquí, naturalmente, de manera algo errónea, en cuanto exhorta a un «plan» o proyecto para la vida, sobre el cual el *Dasein* pudiera disponer libremente. El joven Heidegger sabe muy bien cómo en el «Informe Natorp» de 1922 se dice que la vida fáctica «se integra» mucho más en las perspectivas que conducen a su entender «de lo que ella se apropia expresamente de esas perspectivas».[71] Por eso, en *El ser y el tiempo* la constitución óntica del *Dasein* se caracterizará como «proyección yecta». En efecto, no hay proyecto sin que exista «estado de yecto». Pero puede suceder muy bien que el Heidegger de los primeros tiempos atendiera más al factor de la proyección y, con ello, a la trasparencia que había que alcanzar, que al «estado de yecto». El giro se realiza aquí indudablemente, por cuanto la idea tardía de la historia óntica parece invertir más bien la dimensión del «estado de yecto». Pero también esto acontece únicamente a fin de preparar otro comienzo y, con ello, un nuevo «proyecto».

70. M. Heidegger, GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 15.

71. M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation», en: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 241.

La idea de un nuevo comienzo es más bien extraña para la hermenéutica de Gadamer. Sin embargo, él dedujo importantes enseñanzas de la concepción heideggeriana del entender. El entender conservaba en él el carácter de un poder de uno mismo. Es anticipador, por cuanto se deja dirigir por anticipaciones, pero es también «yecto», por cuanto esas proyecciones proceden de una «eficacia histórica» *(Wirkungsgeschichte)*. Sería audaz pretender elevar todas las proyecciones del entender a la trasparencia de la conciencia, y hacerlas depender de una subjetividad absolutamente autónoma. Eso sería una recaída en el pensamiento instrumentalista y metódico de la subjetividad. Según Gadamer, aquel que entiende pertenece a una historia que actúa en él, y pertenece más de lo que él mismo puede ser consciente. Pero sería un error y un malentendido del entender el ver en esa condicionalidad un puro obstáculo del entender. Es también una condición de posibilidad del entender: uno entiende únicamente *porque* se deja conducir por expectativas, y se entiende a partir de una «eficacia histórica» *(Wirkungsgeschichte)*. Gadamer aprendió de Heidegger que esa estructura previa pertenece a la constitución «ontológica» del entender. Aquel que quiera saltarse esa estructura previa, porque piense que menoscaba el entender, ese tal comprenderá erróneamente la esencia del entender.

Sería un malentendido más ver en esa estructura previa del entender una carta blanca para todas las posibles opiniones previas e interpretaciones del entender. La pertenencia a una tradición subraya el carácter de acontecimiento del entender, y no debe interpretarse nunca como una legitimación del entender. Gadamer reconoce plenamente que hay «criterios inmanentes» (WM, 265 [VM1, 327]) del conocimiento y piensa con ello ciertamente en el principio lógico de contradicción y en la adecuación ojetiva que hay que establecer en el entender con respecto a la cosa. Por tanto, consta firmemente que la anticipabilidad del entender y la pertenencia a una tradición no deben confundirse con el papel que juegan una preferencia emotiva y un juicio adoptado previamente: «La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional, del tipo de la simpatía), sino porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del "ser ahí" tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras del mismo» (WM, 266 [VM1, 327-328]).

Lo que interesa no es esta pertenencia especial. Claro que desempeña también un papel, pero puede mantenerse a raya en la mayoría de los casos. Gadamer se refiere a algo que se encuentra más en primer plano, a saber, a una constitución ontológica de nuestra finitud. es decir, a una imposibilidad que la caracteriza, a una razón suprema para descubrir sus proyecciones de sentido. La metodología que busca criterios, seguridad y certeza, conserva su justificación, pero fácilmente nos seduce para que veamos en ellos lo esencial de la verdad del entender. ¿Se entiende únicamente en cuanto y por cuanto uno puede asegurar algo? La verdad del ser interpelado ¿no presupone una pertenencia mucho más originaria, que la moderna metodología entiende erróneamente, cuando quiere ver en ella tan sólo un obstáculo para el entender?

Gadamer no desea subrayar lo fructífero de la historicidad y de nuestra pertenencia a la tradición, a fin de legitimar todos los prejuicios, sino para presentar críticamente ante nuestros ojos los límites del pensamiento metodológico. Un elemento de tradición y de historia no se puede abstraer del entender. Se trata, como quien dice, de una condición «trascendental» del entender, que Gadamer –siguiendo a Heidegger– quiere legitimar filosóficamente, poque es entendida frecuentísimamente como una tapia: «En este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *trascendental* del planteamiento heideggeriano. En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger, el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva» (WM, 268 [VM1, 329]).

Ahora bien, el concepto de lo «trascendental» dista aquí muchísimo de ser evidente. Recalca en primer lugar la pretensión filosófica de la empresa. No obstante, se trata de un trascendental de índole peculiar, a saber, de la pertenencia esencial del entender a lo entendido, lo cual sólo puede entenderse en el horizonte de los proyectos previos y sobre el trasfondo de una tradición. Esta concepción del entender es únicamente trascendental en cuanto contiene una condicionalidad insuprimible de todo entender. Salta a la vista que esa concepción está recordando así el límite de toda reflexión trascendental que explicara el entender a partir únicamente de sus condiciones de validez. Semejante pensamiento trascendental seguiría siendo instrumental. Por consiguiente, el uso que hace Gadamer de lo trascendental no está libre de tensiones, que aparecen también en el capítulo sobre Heidegger. Por un lado, se apoya explícitamente en el sentido *trascendental* del plan-

teamiento heideggeriano (WM, 268 [VM1, 329]) pero, por otro lado, censura al «proyecto heideggeriano de *El ser y el tiempo*» porque «¡no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental!» (WM, 260 [VM1, 320]).

Por «problemática de la reflexión trascendental» entiende Gadamer, sin lugar a dudas, la reflexión neokantiana y metodológica sobre las condiciones de validez del conocimiento, reflexión a la que él desaría sustraerse en sumo grado, porque esa reflexión concibe el entender en sentido todavía demasiado instrumental. Por el contrario, Gadamer desea proponer una hermenéutica de la finitud, a la que él –en un sentido distinto– se atreve a denominar «trascendental».[72] No es trascendental porque descubra una nueva condición del entender, sino porque trata de describir la condicionalidad universal bajo la cual ha de doblegarse toda problemática trascendental. En esta cambiante ambigüedad de lo trascendental se mueve toda la problemática de Gadamer. Señala la dimensión –imposible de concebir previamente– del entender, que ninguna reflexión trascendental es capaz de compensar, porque es anterior al entender.

72. Veremos en el capítulo final que Gadamer se adhiere así al sentido ontológico y medieval de lo trascendental.

Capítulo cuarto

EL HORIZONTE DE UNA HERMENÉUTICA DE LA VIGILANCIA HISTÓRICA

La constelación del entender

> «El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El "ser ahí" encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del "ser ahí" tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger» (WM, 268s [VM1, 330]).

Puesto que Gadamer sigue en primer lugar a Heidegger y, con ello, a su obra *El ser y el tiempo*, parte él en primer lugar del círculo del entender, al que Heidegger había concedido un giro marcadamente ontológico, es decir, no epistemológico: como el *Dasein* [«ser ahí»] es una esencia de preocupación y se preocupa primariamente por su futuro, se entiende a sí mismo partiendo de anticipaciones más o menos expresas. Con sus proyectos de sentido intenta, por decirlo así, prevenir los golpes, sabiendo bien que la existencia los tiene preparados, incesantemente, hasta el último e inevitable golpe de la muerte, que todo el afán de la metafísica trata de eludir.

El círculo es aquí el del entender y el de la interpretación: no hay interpretación sin anticipación comprendedora. Sin embargo, a Heidegger no le gustaba hablar de un círculo, porque se trata de una figura espacial y geométrica. Como tal, está cortado a la medida del ente que se da meramente «ante los ojos» y, por tanto, es inapropiado para expresar la estructura preocupada del *Dasein* [«ser ahí»]. Por consiguiente, no es completamente correcto hablar de la «doctrina» de Heidegger acerca del círculo del entender. Porque nada menos que dos veces declara él inconfundiblemente en *El ser y el tiempo* que «hay que evitar» (SZ, 153, 314 [ST, 171, 342] la locución inapropiada que habla de un círculo. Heidegger sólo aceptó esta manera de hablar para reaccionar contra la sospecha del «círculo lógico» que su propia concepción pudiera suscitar. En efecto, él había expuesto que toda interpretación –y, por tanto, incluso la que quiere ser científica y objetiva– está dirigida por expectativas de intelección. Heidegger parodia luego el enojo de los lógicos, que él anticipa irónicamente: «¡El *círculo* es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus!*» (SZ, 152 [ST, 171]). Heidegger responde a esta idea con una provocación retórica: si ellos quieren absolutamente hablar del círculo, entonces «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo» (SZ, 153 [ST, 171]). Así, y únicamente así, llegó Heidegger a hablar del círculo.

Para ver aquí con mayor claridad no será inapropiado distinguir entre una concepción lógico-epistemológica y una concepción fenomenológica del círculo. En el aspecto lógico, el círculo será sólo *vitiosus* cuando en una prueba se dedique, por ejemplo, a dar por supuesto lo que ha de probarse. En este caso, se puede hablar también de una *petitio principii*. Aquí es tautológico hablar de un *circulus vitiosus*. Ahora bien, el análisis de Heidegger y de Gadamer no se aplica al círculo lógico, cuya validez queda intacta, sino al círculo fenomenológico, es decir, al contenido puramente descriptible del círculo del entender: en efecto, expresa la circunstancia demostrable de vez en cuando de que toda interpretación se deja guiar por presupuestos del entender: en el propósito, en la previsión y en la anticipación. En este caso, el funestísimo presupuesto sería incluso el dogma de la falta de presupuestos. Aquel que se esconde tras esta seguridad, sucumbirá con tanta mayor seguridad a la violencia de los presupuestos inconfesados. Por el contrario, la interpretación que sea consciente, al menos, de su juicio preestablecido, verá que «su primera, constante y última función es evitar que las

ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico» (SZ, 153 [ST, 171-172]). Por consiguiente, no se puede afirmar que este concepto de interpretación hermenéutica represente carta blanca para todo juicio preeestablecido de carácter interpretativo.[73] Se trata, por el contrario, de un concepto interpretativo crítico, más aún, autocrítico, que se preocupa de una demostración por las cosas mismas.

Antes de volver a esta problemática de la demostración por las cosas mismas, es importante que hagamos ver con claridad las diferencias, que a menudo pasan inadvertidas, entre Gadamer y Heidegger en cuanto a su discusión del denominado círculo hermenéutico. La motivación no es exactamente la misma en ambos autores. En Heidegger se trata, ante todo, de una motivación existencial. En el entender, en cuanto entenderse del *Dasein*, está en juego siempre una anticipación de la *existencia*, que ha de aclarar la interpretación: «Al desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. [...] La interpretación no es el tomar conocimiento, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender» (SZ, 148 [ST, 166]).[74] La orientación de Gadamer tiene tonos marcadamente diferentes. Entabla polémica más que nada contra el modelo metodológico de objetividad, que anate-

73. Como supuso Peter Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1975): «El escándalo del círculo, en el que el entender debe reconocer, no obstante, su condición, se convirtió en un tranquilizante».

74. Heidegger alude aquí evidentemente a la ambigüedad del pertinente concepto de la interpretación. La concepción de Heidegger, según la cual existe primero un entender (anticipador y preocupado) y luego una interpretación de ese entender, invierte conscientemente la relación teleológica entre ambos, una relación que en la hermenéutica tradicional se consideraba natural: se ofrece una interpretación para que tenga lugar una comprensión o un entender (véase, a propósito: E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954), reimpresión: Mohr Siebeck [Tubinga 1988] 13). Pero, según Heidegger, no existe tal interpretación sin juicios preformulados que no presuponga siempre un entender. Él entiende por interpretación algo diferente, a saber, la formación y desarrollo explícito de las posibilidades proyectadas en el entender (existencial). Esta concepción encontraría aplicación en el caso especial de la interpretación filológica.

matiza cualquier implicación de quien entiende en lo que él entiende. Semejante modelo no hace justicia a la pertenencia del intérprete a su objeto y a su tradición. La estructura previa del entender, según Heidegger, había iluminado existencialmente el carácter ontológico de esa pertenencia. Gadamer quiere utilizar esa idea para una hermenéutica propia de las ciencias humanas: «La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la Escuela Histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido» (WM, 268 [VM1, 329]).

La mencionada diferencia es resultado principalmente de una distinta motivación de los conceptos del entender en Heidegger y en Gadamer. Sin embargo, otras diferencias afectan a la comprensión del círculo. En primer lugar, llama la atención que Heidegger, en oposición a Gadamer, no hable nunca del círculo del todo y de sus partes, sino del círculo del entender y de su interpretación. A él le importa hablar del círculo, porque su concepción, según la cual la interpretación presupone un proyecto del entender, suscita la *objeción del círculo epistemológico*: la interpretación o exégesis ¿será entonces únicamente la confirmación de una comprensión ofrecida anticipadamente? Por esta razón –y sólo por esta razón– la problemática de Heidegger es algo más epistemológica que la de Gadamer. Por el contrario, Gadamer asocia desde un principio la problemática del círculo con la temática (tradicional en la hermenéutica) puramente descriptiva del círculo y de sus partes. La obra *Verdad y método* recuerda que la «regla hermenéutica» (!), según la cual el todo ha de entenderse a partir de lo individual y lo individual a partir del todo, procede de la antigua retórica (WM, 296 [VM1, 360]). Tenía también allí un contenido puramente fenomenológico, por cuanto describía el movimiento de va y viene de toda comprensión. Muy lejos de caracterizar un error lógico, la idea del círculo describe el constante proceso de revisión de las anticipaciones del entender, y lo hace a la luz de una comprensión más profunda del todo y de sus partes. Gadamer reconocerá en la coherencia del todo y de sus partes un criterio de la corrección del entender: «El criterio para la corrección de la comprensión del todo es siempre la congruencia de cada detalle con el todo» (WM, 296 [VM1, 361]). No un error lógico, sino una exigencia lógica es lo que evoca la metáfora del círculo.

La revisión del entender está regida en Gadamer por una «anticipación de la perfección». Gadamer explica de manera muy esclarecedora que esa anticipación es una «consecuencia» del círculo hermenéutico (WM, 299 [VM1, 363]). Afirma que «sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido» *(ibid.)*. Se trata de una perfección conferida al *interpretandum*, que no se diferencia mucho del *charity principle* anglosajón: lo que yo trato de entender tiene que constituir un todo coherente. Se ve en ello que, para Gadamer, la concordancia de la interpretación con ese sentido coherente sigue siendo la norma teleológica de toda interpretación. Esta coherencia en la cosa es lo que anticipa el entender. Tan sólo cuando ésta se muestre como insostenible, habrá que retornar a interpretaciones históricas o psicológicas. Lo que aquí encuentra confirmación es la concepción de Gadamer según la cual el entender es un entenderse en la cosa. El desconocer esta realidad condujo en el historicismo a poner únicamente en primer plano el método comparativo, psicológico e histórico.

En sentido especialísimo, la problemática del círculo en Gadamer se halla enfocada menos epistemológicamente que en Heidegger, por cuanto no toma como punto de partida la sospecha de círculo lógico. El círculo, según Gadamer, describe más bien un constante proceso de revisión, más aún, una regla inmanente de toda interpretación: hay que elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*. Ahora bien, en otro aspecto la problemática de Gadamer se muestra más epistemológica que la de Heidegger, por cuanto el acento recae claramente sobre la revisión de las «hipótesis» provisionales del entender. Hay, por consiguiente, algo de *trial-and-error* («prueba y tanteo») en la exposición de Gadamer, que quiere ser puramente descriptiva.

Claro que esto se halla íntimamente relacionado con el diferente ámbito de aplicación de la problemática del círculo: mientras que a Heidegger, en la interpretación, le interesa claramente destacar las anticipaciones existenciales previamente entendidas, es indudable que Gadamer tiene a la vista el campo, ciertamente más restringido, que ofrece la interpretación de textos en el ámbito de las ciencias humanas. Podría decirse que, con ello, lo que hace Gadamer es filologizar o, más exactamente, re-filologizar el círculo heideggeriano, porque el círculo había procedido originalmente de la hermenéutica y de la retórica. Acerca de este desplazamiento de la problemática del círculo, Odo Marquard for-

muló la ingeniosa frase de que Gadamer sustituyó el ser-para-la-muerte, de Heidegger, por el ser-para-el-texto.[75] Aunque la intención manifestada por Gadamer es la de aplicar la problemática heideggeriana del círculo a una hermenéutica de las ciencias humanas, esta ingeniosa frase no deja de ser algo superficial. En efecto, Gadamer no olvida la hermenéutica más radical de su maestro, cuando le da un carácter más concreto. ¿Será posible interpretar o leer «textos», descartando el propio ser-para-la-muerte? El texto que yo interpreto está hablando siempre a la finitud de aquel texto que soy yo para mí mismo.

Igualmente, lo más notable del análisis heideggeriano, Gadamer no lo ve tanto en el recuerdo de que en el entender hay un círculo –porque la retórica y la hermenéutica romántica lo habían conocido ya desde siempre–, sino en que ese círculo «no es en este sentido un círculo "metodológico", sino que describe un factor estructural ontológico de la comprensión» (WM, 299 [VM1, 363]). En efecto, sería únicamente un círculo metodológico desde una perspectiva epistemológica o cartesiana, según la cual el entender progresara linealmente de evidencia en evidencia. Pregunta Gadamer: ¿Se lo entiende siempre según esta manera propia de Arquímedes? ¿El entender no se realiza, más bien, en virtud de anticipaciones –más o menos expresas– del sentido, que se forman sobre el trasfondo de la pertenencia a una tradición? Aunque esto no aparezca suficientemente claro en Heidegger y en Gadamer, podría realzarse en ellos la manera «holística» de hablar del círculo del entender, en contra de una concepción puramente lineal de dicho entender. Contra la idea metodológica de un dominio del sentido en virtud de una cadena lineal del entender, la hermenéutica desarrolla una concepción «más holística» del entender como «participación», según la cual el entender se realiza siempre en un contexto global, al cual pertenece el entender mismo.

Para evitar la metáfora del cículo, que es lógicamente sospechosa y que se halla tarada, muchos intérpretes hablan de una «espiral» hermenéutica. Pero esta metáfora también tiene sus limitaciones. El entender se comprende aquí como un proceso asintótico de aproximación, que no hace justicia enteramente al carácter que posee de acontecimiento

75. O. Marquard, *Abschied vom Principiellen*, Reclam (Stuttgart 1981) 130 y *passim*. Pero Gadamer vio siempre en ello una reducción de lo que él pretendía decir (véase WM, 316s [VM1, 382s]; GW 2, 233 [VM2, 226] y el LB-Gespräch 282 [ANT, Diálogo 365s]).

según Gadamer. De acuerdo con la fórmula citada anteriormente, que procede del año 1999, el entender significa para Gadamer: «no poder interpretar», porque uno se halla poseído por la cosa. En este caso, difícilmente podra hablarse de una espiral. Quizás fuera más acertado hablar de una «constelación» del entender. En efecto, todo entender se halla en una constelación que en buena parte es inconsciente y que confiere al entender su luminosidad. Una persona entiende también, porque se halla y ha nacido bajo cierta estrella. Un alemán entiende de manera un tanto diferente que una mujer china; una persona de 17 años lo hace de manera diferente que una persona de 60 años; un hombre del siglo XX lo hace, a su vez, de manera diferente de como entendía una persona de la Edad Media. Aquel que ha leído a Heidegger y a Hölderlin, entiende también de manera diferente que aquel que se ha educado leyendo a Bertrand Russel y Conan Doyle. Pues bien, se trata de la constelación en la que todo entender se encuentra y que –lo mismo que toda constelación estelar– no necesita tampoco estar presente para el entender, porque las estrellas que constituyen la misma constelación están separadas, unas de otras, incluso por muchos años luz, y sólo aparecen agrupadas ante nuestra mirada. Todo entender tiene, de esta manera, su constelación. Aunque en ello se entienda lo mismo, sin embargo se lo entiende de manera algo diferente. La idea fundamental aquí es la de liberar a esa constelación del carácter prejuzgante, que es lo único que la metodología le reconoce. Hay que reconocerle también su legitimidad en una hermenéutica de las ciencias humanas.

No podemos hacer caso omiso tampoco de una última diferencia entre Gadamer y Heidegger en la cuestión del círculo: mientras que Heidegger realza más bien la primacía del futuro en los proyectos del entender anticipante, vemos que Gadamer espera hacer más justicia al motivo fundamental de una hermenéutica del «estado de yecto», al mantener la primacía del pasado. Para Gadamer, el futuro es precisamente lo que se sustrae a nuestro entender y lo que nosotros podemos –a lo sumo– «anticipar» a la luz de las experiencias ya reunidas.[76]

76 Véase, a propósito, la respuesta de Gadamer a K.-O. Apel, que se recomienda leer también como respuesta a Heidegger, en: TPHGG, 95: «Apel describe lo que le disgusta en mi pensamiento, a saber, la "extraña primacía del pasado sobre el futuro". Sin embargo, esto me asombra. ¿Se supone que el futuro, que no conocemos, obtiene la primacía sobre el pasado? ¿No es el pasado el que nos ha marcado permanentemen-

Seguramente será útil presentar en un esquema (véase la página siguiente) esas diferencias, a menudo ignoradas, entre Gadamer y Heidegger en cuanto a la comprensión del círculo hermenéutico.

El acuerdo esencial entre Gadamer y Heidegger se refiere al carácter ontológico, pero también a la ganancia de conocimiento que se obtiene con ese círculo. Como indicación de la posible vigilancia del entender, el círculo exige la interpretación que haga consciente de los propios juicios preestablecidos, a fin de poder hacer que la cosa misma, a la que hay que entender, hable por ella misma. Pero ¿no hay en todo ello una nueva contradicción? ¿Cómo podrá hacerse que se le hable a uno desde las cosas mismas, si la estructura previa del entender ha de ser ontológica, es decir, universal?

Los prejuicios y la cosa misma: ¿una aporía?

Un entender que tenga ideas claras sobre su pertenencia a una constelación de sentido se esforzará por averiguar sus propios prejuicios. Gadamer no renuncia, ni mucho menos, al ideal –propio de la Ilustración– de dilucidar los prejuicios. Llega incluso a mencionar un prejuicio de la Ilustración, a saber, ¡el prejuicio que existe contra los prejuicios! En efecto, este prejuicio parte de que sólo puede considerarse verdadero lo que se basa en una suprema fundamentación y certeza. Pero ¿dónde se encuentra semejante certeza exenta de prejuicios en el ámbito de nuestro conocer, exceptuada la esfera de las verdades lógicas y matemáticas? Según Gadamer, la idea de una fundamentación suprema no es una posibilidad real de nuestro entender. Sin embargo, sobre esta posibilidad se basa el descrédito que la Ilustración arroja sobre todos los prejuicios. ¿No será este ideal o «prejuicio» el que necesite revisión, porque no hace justicia a la historicidad de nuestro entender? Pronto se dejará de ver en el ideal de la neutralidad o en la autoextinción un modelo real o, por lo menos, simplemente pertinente para una hermenéutica histórica.

La formulación, en tonos polémicos, de un prejuicio en contra de los prejuicios denuncia que en la Ilustración hay un prejuicio inadecuado

---

te por medio de su historia real? Si tratamos de esclarecer esa historia, tal vez seamos capaces de hacernos conscientes y de superar algunos de los prejuicios que nos han venido determinando».

	HEIDEGGER	GADAMER
Términos del círculo	Círculo de la interpretación y del entender presupuesto en él.	Círculo del todo y de sus partes.
Significado lógico	El círculo surge de la sospecha de un *circulus vitiosus* o de una *petitio principii* –círculo epistemológico (considerado desde el punto de vista de los críticos lógicos).	El círculo designa una regla hermenéutica que procede de la retórica –círculo fenomenológico (puramente descriptivo).
Límite de la metáfora del círculo	Es una figura espacial o geométrica, impropia de la movilidad de la existencia, porque está modelada según el ente como «ser ante los ojos» *(Vorhandenheit).*	No hay verdaderamente círculo lógico, porque la figura refleja sólo la constante exigencia de revisión de las hipótesis de sentido a la luz de la anticipación de la perfección –aquí Gadamer piensa más epistemológicamente que Heidegger.
Campo de aplicación preferido	Hermenéutica de la existencia.	Hermenéutica de textos.
Entender significa principalmente	Entenderse con respecto a, ser capaz de algo.	Entenderse en la cosa.
Contenido de la preestructura del entender	La anticipación de la existencia en la posesión anticipada, en la previsión y en la toma anticipada	Prejuicios del entender.
Procedencia de las anticipaciones	Primacía del futuro.	Primacía del pasado («eficacia histórica»).

a la realidad objetiva. Esa formulación presupone, por tanto, que hay prejuicios legítimos e ilegítimos. Los primeros nos proporcionan acceso a la cosa misma; los otros obstaculizan ese acceso. Pero ¿cómo podrán mostrarse y mantenerse separados? Gadamer responde siempre: ¡por las cosas mismas! Esta desconcertante respuesta es ya la que se encuentra en un pasaje de *El ser y el tiempo*, según el cual «su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico» (SZ, 153 [ST, 171-172]). En este mismo sentido escribe Gadamer: «Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?» (WM, 281s [VM1, 344]). Ni Heidegger ni Gadamer dudan de la posibilidad de ampliar por las cosas mismas los conceptos previos del entender. Aquel que piense que la hermenéutica de ambos hace que caiga por tierra la idea de una adecuación a las cosas mismas, está confundiendo a estos pensadores con sus epígonos posmodernos.

Pero la pregunta se hace más apremiante todavía: si se ve en la estructura del prejuicio una condición indispensable del entender, ¿no se desconectará uno *ipso facto* del verse acreditado por las cosas mismas? No raras veces se ha visto en ello la aporía fundamental de la filosofía de Gadamer. ¿Cómo podrá armonizarse la presencia esencial («ontológica») de la estructura del prejuicio con la constante apelación (que para muchos resulta irritante) a las cosas mismas?

Veamos si existe aquí realmente una aporía irreconciliable o si, como yo desearía mostrar, no se oculta quizás una aporía aún más tenaz. Hay que afirmar desde un principio dos evidencias. 1) Para Gadamer, todo entender se produce efectivamente bajo anticipaciones (a las que uno puede llamar «prejuicios» o «juicios preconcebidos»), de tal manera que la rectificación de un prejuicio que se demuestre como ilegítimo acontezca siempre únicamente a la luz de otra anticipación que sustituya a las anteriores anticipaciones. 2) Las cosas mismas no significan en Gadamer las cosas en sí, tal como puedan experimentarse independientemente de todo entender (lo cual sería una contradicción manifiesta).

Esas cosas en sí, las conoce únicamente Dios. ¿Cómo habrá de entenderse, pues, la exhortación, reiterada constantemente por Heidegger y Gadamer, a efectuar una ampliación de la opinión previa ajustándose a las cosas mismas? La palabra *Sache* («cosa»), en alemán, tiene siempre el sentido enfático de una cosa o un asunto sobre el que hay que tratar o discutir, cuando se dice, por ejemplo, que alguien debe llegar por fin «al fondo de la cuestión» *(zur Sache kommen)*, que alguien habla «en causa propia» *(in eigener Sache)*, o que alguien quiere decir algo a propósito del asunto *(zur Sache)*. Esa cosa *(Sache)* es siempre la «cosa debatida» *(Streitsache)*, la «cuestión de fondo» *(die «sachliche Sache»)*, como quien dice. Por consiguiente, la «cosa» se encuentra ya en el horizonte del entender. Por tanto, elaborar una anticipación adecuada a la cosa significa desarrollar los proyectos del entender que sean conformes a la cosa debatida. Esto presupone que la cosa nos concierne; que estamos afectados por ella. Aquí no es posible elaborar proyecciones adecuadas a la cosa sin que uno mismo entre en el juego, es decir, sin que uno se ponga a dialogar con la cosa. Este modelo dialogal de entender se halla orientado, indudablemente, en contra del paradigma epistemológico de un sujeto del entender que se halle desconectado de su objeto. Pero este paradigma epistemológico es tenaz y hace que surja de nuevo la cuestión: en este proceso, el que entiende ¿no es a la vez juez y parte? ¡No!, responde Gadamer, porque aquí la cosa habla y ofrece resistencia. La verdad reside en la adecuación del entender que se conforma a la cosa, una adecuación que debe manifestarse constantemente.

Gadamer no renuncia nunca a hablar aquí de conformación o adecuación *(adaequatio)*. Claro está que no se trata de la pura equivalencia entre el sujeto y el objeto. Pero eso no lo supone tampoco la *adaequatio*, si atendemos bien a la idea. La adecuación o *ad-aequatio* implica el movimiento hacia *(ad)* la cosa. Entendida en sentido literal, la *adaequatio* no es más que la orientación, que consiste en moverse hacia la cosa, para hacerle justicia y ajustarse a ella. Por consiguiente, la *adaequatio* –bien entendida– no olvida nunca ese movimiento constitutivo del entendedor hacia la cosa. Las ideas pertinentes a este respecto, y que hablan de conformidad, armonía, concordancia y consonancia, explican con sumo énfasis: la verdad es una cuestión de concordancia, de acorde casi en sentido musical, por cuanto el que entiende es acorde con el *interpretandum*. La nota característica de la verdad no es en absoluto la objetivación o la cosificación del objeto, sino la concordancia, es decir, la armonía

con la cosa que ha de entenderse. Por eso, toda verdad es hermenéutica, es decir, es asunto de adecuación. Cuando algo es verdad, se dice en alemán: *es stimmt!* («¡de acuerdo!»). El acuerdo se produce aquí entre la cosa que hay que entender y la persona que entiende.

En este concepto de la cosa hay que escuchar nuevamente un eco de Bultmann, aunque el sonido se oiga aquí como algo lejano. Para Bultmann, como es bien sabido, la cosa *(Sache)* del mensaje cristiano reside únicamente en su *kerygma,* es decir, en su proclamación por los Apóstoles. Este fundamento constituye la «cosa» (el dato primordial) de toda proclamación cristiana. Pero toda proclamación debe medirse por esa «cosa» *(Sache),* debe ajustarse a ella. Esto se aplica incluso a la primera proclamación de todas: a la efectuada por los Apóstoles. Claro que puede suceder perfectamente que la proclamación misma de los Apóstoles no se ajustara por completo a lo que había que proclamar, porque se sirviera de un patrón de pensamiento mitológico. De ahí el proyecto de Bultmann de desmitologización del mensaje cristiano, a fin de hacerlo proclamable y comprensible en nuestro mundo. Pero ¿cómo puede saberse si la proclamación original era inadecuada? Únicamente por medio de una nueva proclamación que se ajuste mejor a la «cosa» de la proclamación. En efecto, una presentación inadecuada puede sustituirse únicamente por una presentación más adecuada, que reclame ajustarse más a las cosas. Pero el error aquí sería pensar que esa cosa se diera previamente en sí o sin proclamación. Para el entender, no hay una «cosa» sin una presentación que parezca ser adecuada a la misma. Esta conexión es importante aquí, porque enlaza con las exposiciones de la primera parte de *Verdad y método,* que hablan sobre el carácter de presentación que es propio de la experiencia del arte. También en ella no hay cosa sin presentación que deba acreditarse.

El concepto de la *adaequatio* resulta aquí irrenunciable, porque existen indudablemente presentaciones, exposiciones y proclamaciones *inadecuadas,* en las cuales la cosa misma ofrece resistencia a las anticipaciones y proclamaciones unilaterales. Y a una nueva presentación o proclamación le corresponde realzar esa unilateralidad en nombre de la cosa misma.

Todo entender no es sino un intento de adecuación, un ajustarse a la cosa misma, que el entender no comprenderá nunca exhaustivamente. El *ad* de la *adaequatio* nos recuerda que la igualdad *(aequatio)* no podrá ser nunca total para nosotros los hombres. Tan sólo Dios dispo-

ne de un conocimiento que se iguala a las cosas, es decir, tan sólo Él dispone de un conocimiento «ecuado» [= «igualado»], si se nos permite usar este neologismo. Nuestro conocimiento será siempre un conocimiento puramente «ad-ecuado» [= que se aproxime]. Nunca es un conocimiento completo. Pero esta idea se encierra ya en el sentido de los términos «adecuado» o «ajustado», si se entienden en el sentido de «meramente suficientes». Alguien, por ejemplo, nos pregunta: ¿Cómo estuvo la función o la conferencia de esta noche? Podemos responder que fueron «adecuadas» o «se ajustaron» al tema, para indicar que el acto estuvo bien, pero que podía haber estado mejor. Esto se aplica también a todas nuestras proyecciones de comprensión. También ellas habrían podido ajustarse mejor, habrían podido ser más adecuadas.

Por eso existe, finalmente, una aporía real entre la estructura previa del entender y la cosa misma. En efecto, la verdad humana reside en el ajuste o adecuación en ella reinante. Muy lejos de ser un contrasentido, esa verdad hermenéutica nos permite redescubrir el sentido justo de lo quiere decir cuando se habla de concordancia y armonía. Este redescubrimiento de la verdad hace posible reconocer en el relativismo posmoderno, que renuncia al concepto de verdad y, consecuentemente, al concepto de adecuación, el eco de una concepción objetivista y fundamentalista de la verdad, en la que el «sujeto» no tiene ya ninguna palabra que decir. Pero es una conclusión errónea y precipitada deducir de la ausencia de tal verdad, del hecho de que resulte incomprensible para nosotros, ¡que no exista ninguna verdad!

No es ninguna aporía hablar de una concordancia entre la anticipación de sentido y la cosa misma, porque éste es el sentido correcto de la verdad, la cual ha de demostrarse en cada caso, es decir, en la correspondiente adecuación del entender que se ajuste a la cosa. La aporía de Gadamer reside quizás en otra parte y, hasta ahora, fue poco vista. Se esconde ya en el concepto de prejuicio, porque éste parece presuponer que un prejuicio puede convertirse siempre en un juicio. La intención de la distinción establecida entre prejuicios verdaderos y prejuicios ilegítimos se propone elevar a los prejuicios al nivel de la conciencia, a fin de examinarlos. Pero, ¿será esto siempre posible en el caso de «prejuicios»? ¿Sabemos con tanta precisión qué prejuicios nos determinan, cuando logramos entender algo? ¿No se caracterizará, más bien, un prejuicio por el hecho de que ordinariamente *no* lo conozcamos? Gadamer lo había visto plenamente en su obra *Verdad y método*, cuando

afirmaba: «Los prejuicios y opiniones previas que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición» (WM, 301 [VM1, 365]). En el «Diálogo» de la *Antología* (publicada en alemán en 1997 [y en traducción española en 2001]), Gadamer lo encareció de nuevo: «Nuestros juicios preconcebidos se definen precisamente por el hecho de que nosotros no somos conscientes de nuestros juicios preconcebidos» (LB, 285 [ANT, 369]). Si esto es así, entonces ¿cómo podremos depositar nuestra confianza en un criterio que nos permita distinguir los falsos prejuicios de los verdaderos, como si éstos se hallaran a nuestra libre disposición? Por consiguiente, la aporía esencial reside entre el texto de WM, 301 [VM1, 365], que recuerda los prejuicios que nos «ocupan», y el texto de WM, 281 [VM1, 344], en el que Gadamer plantea así el «problema epistemológico»: «¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?» Para formular de otra manera la aporía: en la obra *Verdad y método,* ¿superó Gadamer mismo la «problemática epistemológica», al dar al problema de la verdad de nuestros prejuicios un giro tan *epistemológico*? ¿No fue su intención basarse en la experiencia del arte para recuperar una experiencia de la verdad que sobrepasara el marco de una concepción puramente epistemológica de la verdad que, de este modo, era aún una concepción instrumental?

Podemos ver ahí realmente una tensión esencial en el proyecto de pensamiento de *Verdad y método*, porque la obra manifiesta, por lo demás, una conciencia muy nítida de los límites de la problemática epistemológica. Esto se aplica sobre todo a la inadvertida eficacia de los prejuicios, a la que Gadamer dedica sus dramáticas líneas: «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. [...] La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*» (WM, 281 [VM1, 344]).

¿Sirve de ayuda la distancia en el tiempo?

Se ha visto, por tanto, que la aporía esencial es la siguiente: Gadamer se propuso inicialmente sobrepasar el marco epistemológico en el que el historicismo tendía a encerrar el problema hermenéutico. De este modo, Gadamer cuestionó el modelo epistemológico de la autoeliminación del

intérprete porque éste hacía abstracción de la pertenencia del intérprete a una constelación del entender. Esta dimensión de la pertenencia (que no es sólo de índole emotiva, sino también de índole objetiva) debe recibir su legitimación en una hermenéutica adecuada de las ciencias humanas y de nuestra experiencia histórica. Esto induce a Gadamer a rehabilitar a los prejuicios como condiciones de la verdad. Con ello se comprende de manera nueva la verdad como concordancia entre el entender y la cosa. Pero esta concordancia se realiza constantemente en medio del coro de los prejuicios. Entonces la pregunta de Gadamer dice así: ¿cómo es posible diferenciar entre prejuicios legítimos e ilegítimos? Diferenciarlos, naturalmente, tiene sentido, más aún, es preceptivo. Pero surge la cuestión de si la búsqueda de una nota diferenciadora que exista, por lo menos, en perspectiva, no perpetuará el epistemologismo, en el cual Gadamer reconoce, por lo demás, un malentendido instrumental del entender. ¿No parece, el propio Gadamer, estar buscando tal criterio epistemológico positivo (de que los hay negativos, como el principio de contradicción, no cabe duda alguna)? La cuestión se plantea de manera tanto más apremiante cuanto que *Verdad y método* reconoce plenamente que los prejuicios, como tales, permanecen casi siempre inconscientes. ¿Pueden excavarse todos los prejuicios que se han apoderado de nosotros? Y los que han salido a la luz del día, ¿son realmente los que nos determinan? Estas cuestiones son las que quizás no se han planteado aún en *Verdad y método* con la congruencia precisa.

«La pregunta central para una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica», acerca de la nota característica que distinga entre los prejuicios legítimos y los ilegítimos, era todavía un «problema epistemológico clave» (WM, 281 [VM1, 344]). Indiscutiblemente, se trata de una cuestión importante desde una perspectiva epistemológica. Ahora bien, según la perspectiva de la hermenéutica contemplada por Gadamer, ¿no sería, más bien, una respuesta más congruente pensar que buscar un criterio positivo supremo de diferenciación constituye una seducción metodológica equivocada? La concordancia, que constituye la verdad, ¿se puede medir con un instrumento externo? ¿O la verdad no reside en la concordancia misma (cuando *es stimmt* [= «hay acuerdo»]) que se produce en cada caso concreto entre el entender y la cosa misma? Esta verdad existe, pero quererla asegurar desde fuera con un criterio válido para todos los casos es un delirio epistemológico. Si la historia nos pertenece menos a nosotros de lo que nosotros le pertenecemos a

ella, ¿se podrá confiar realmente en una solución metafísica del problema epistemológico acerca de los prejuicios legítimos y los ilegítimos?

En *Verdad y método* Gadamer quiso ver el esbozo de una solución en la utilidad que presta la distancia en el tiempo. Y lo hizo, por lo demás, con buenas razones. En efecto, la distancia en el tiempo permite a menudo formular interpretaciones fructíferas que se van asentando «a la larga». El mejor ejemplo lo proporciona, según Gadamer, la crítica del arte. En efecto, ¿cómo se podrá diferenciar entre el arte verdadero y un arte que corresponde al gusto de una época pero que no posee valor permanente? Por tanto, el juicio sobre el arte contemporáneo es «de desesperante inseguridad» (WM, 302 [VM1, 367]). La distancia en el tiempo realiza aquí una selección muy útil. Hace que desaparezcan los prejuicios inadecuados, que se hallan sumamente condicionados por el tiempo, de manera que a la larga podrán conocerse las obras que tengan carácter permanente. Pero en el año 1960 Gadamer quería ver en esta utilidad la *única* solución al problema epistemológico de la legitimación de los prejuicios: «Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos* (WM, 304 [VM1, 369]).

Gadamer dice, en efecto, cosas profundas sobre la productividad de la distancia en el tiempo, porque reconoce en ella, no tanto un abismo que nos separa del pasado, sino más bien un puente que nos ayuda a entender. Pero fue demasiado lejos cuando afirmó que la solución del problema epistemológico fundamental dependía en general de la función seleccionadora de la distancia en el tiempo. La solución propuesta por Gadamer es insuficiente por dos razones. En primer lugar, no nos ayuda, ni mucho menos, a diferenciar entre prejuicios legítimos o prejuicios ilegítimos en obras contemporáneas y en pretensiones de conocimiento, en las que la diferenciación tiene un sentido muy importante. En segundo lugar, Gadamer desconoce la circunstancia de que la distancia en el tiempo pueda tener también un efecto encubridor cuando ayuda –de manera inconsciente o bien por imposiciones del poder– a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas. La historia proporciona también ejemplos de ello, pero precisamente los mejores ejemplos se desconocen. Imaginamos perfectamente que la tradición habrá amputado en textos antiguos algunos pasajes porque, dada la constelación de aquel entonces, parecerían pasajes com-

prometedores. Pero sin tales pasajes, los textos permanecerán quizás ininteligibles para siempre. ¿Y quién ha podido escribir jamás la historia de los pueblos que desaparecieron sin dejar vestigios? Esta labor de la tradición, que a menudo es encubridora, la tuvo bien presente Heidegger, ¡cuando exhortaba a una destrucción de la tradición ontológica! Si la distancia en el tiempo puede ser de gran ayuda para el entender, puede ser también una distancia encubridora.

Por consiguiente, lo problemático residía en la afirmación global de Gadamer de que «sólo la distancia en el tiempo» puede asegurar la legitimidad de los prejuicios. Pero hay que señalar que Gadamer, en 1986, en la quinta edición [alemana] de *Wahrheit und Methode,* modificó este pasaje [una modificación que no quedó reflejada en la actual traducción española, hecha sobre la cuarta edición alemana]. Lo de «sólo» fue sustituido por «a menudo», una expresión de carácter más prudente. Y, así, el texto dice ahora [en alemán]: «A menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica...». Una bonita y preciosa modificación del texto, porque da testimonio de la forma real en que se realiza el círculo hermenéutico y que consiste en permanecer abierto a la revisión, en el caso de que la idea original demostrara ser insostenible.

La modificación del texto revela además que Gadamer llegó a ser consciente de los límites de un enfoque estrictamente epistemológico del problema hermenéutico. Lo esencial no reside tanto en la solución mágica de la legitimidad de los «prejuicios» (un término que, por lo demás, permanece intensamente asociado a su obra, aunque Gadamer apenas volvió a repetirlo, después de escribir *Verdad y método),* sino más bien en la superación de una concepción del entender que era todavía demasiado instrumental. La crítica que Gadamer formula contra la hermenéutica del siglo XIX, a saber, que está «demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método» (WM, 295 [VM1, 360]), puede aplicarse también a la cuestión de los prejuicios en *Verdad y método.* Esta obra, al llevar epistemológicamente hasta el extremo el problema de la distinción entre los prejuicios verdaderos y los ilegítimos, permaneció encerrada en cierto modo dentro del pensamiento metodológico. El problema no recibió tampoco una solución definitivamente satisfactoria. En todo caso, la utilidad de la distancia en el tiempo no ofrece ninguna solución y la modificación que introdujo Gadamer en el texto de su obra demuestra que él llegó a ser consciente de ello.

Esto no significa en absoluto que la distinción sea absurda o no resuelva nada, sino únicamente que ha de liberarse de su estrecho marco epistemológico para llegar a ser una cuestión hermenéutica, es decir, una cuestión acerca de la vigilancia que debe ejercerse en todo momento.

El principio de la «eficacia histórica» (Wirkungsgeschichte)

Sin embargo, hay en *Verdad y método* un concepto que sobrepasa en importancia a todos los demás y que muestra de manera excelente hasta qué punto Gadamer supera el instrumentalismo de la conciencia histórica: el concepto de la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte* [podría parafrasearse diciendo que es «el trabajo silencioso de la historia»]). Gadamer lo eleva incluso a la categoría de «principio» cuyas consecuencias se irán viendo poco a poco en el resto de la obra. La expresión existía, claro está, con anterioridad a Gadamer. Comenzó a circular ya en el siglo XIX para designar aquella disciplina que se interesaba por la continuada influencia de la recepción de obras o de acontecimientos. Tampoco se debe a la casualidad que esta disciplina se desarrollara durante la época del historicismo. En efecto, la conciencia histórica se interesaba por la acogida y recepción comprensiva de las obras, a fin de sustraerse a sus efectos y a su influencia. Por ejemplo, el que quiera investigar el sentido original de una obra de Aristóteles o el trascurso real de la Revolución Francesa, hará bien en estudiar su «eficacia histórica» [es decir, el trabajo silencioso realizado por la historia], a fin de no dejarse extraviar por los prejuicios de esa labor. Por consiguiente, habrá que distinguir entre las obras originales y la historia de su recepción, a fin de poder investigar esas obras «objetivamente», es decir, en sí mismas. Como en Dilthey, la conciencia histórica debería hacer posible emanciparse de la acción continuada de la «eficacia histórica». La conciencia histórica la neutralizaría por medio de la objetivación.

Esta conciencia histórica se entendió a sí misma en cierto sentido como la consumación de la Ilustración. Porque esta Ilustración del siglo XIX era tan ilustrada que renunció al ideal de un progreso teleológico de la historia que había caracterizado a la Ilustración del siglo XVIII. Por su parte, esta idea del progreso es, ella misma, un prejuicio que puede situarse históricamente y que está tarado previamente por el idealismo. Pero este prejuicio deja de ser vinculante para una Ilustración radicalmente *histórica*. Por eso, el historicismo realiza una crítica de la Ilustración

en nombre de una Ilustración histórica que quiere ser más radical. Toma incluso como punto de partida un presupuesto que se opone a la Ilustración, a saber, que el trascurso de la historia es tan poco teleológico o tan extraño a la razón que sólo puede ser entendido correctamente de manera histórica, es decir, desde la cumbre de la conciencia histórica. Por consiguiente, con el historicismo se consumó la Ilustración.

«Éste es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica» (WM, 280 [VM1, 343]), escribe Gadamer con marcado énfasis. Porque precisamente contra el orgullo ilustracionista de la conciencia histórica se alza el concepto de Gadamer acerca de la «eficacia histórica». En efecto, la «eficacia histórica» no sólo constituye la historia de la recepción, que puede conocerse y objetivarse, sino que es la historia que nunca llega a ser plenamente evidente, en la cual se halla toda conciencia e ¡incluso la conciencia histórica! La conciencia histórica olvida que sigue siendo siempre una conciencia obrada por la eficacia histórica. El término «eficacia» *(Wirkung)* acentúa aquí que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo. Lo de *Wirkungsgeschichte* («eficacia histórica») es un bonito término, porque en alemán designa no sólo el proceso de acción *(Wirkungsprozeß,* es decir, la acción de la historia), sino también el producto de ese proceso (la «historia», e igualmente nuestra «conciencia»). Los prejuicios del individuo, que constituyen «*mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*» (WM, 281 [VM1, 344]), son la obra realizada por la «eficacia histórica».

Con este principio completa Gadamer la superación de la problemática epistemológica e instrumental en la hermenéutica. Porque el efecto de la «eficacia histórica» designa un seguir actuando de la historia más allá de la conciencia que nosotros podemos tener de ella. Partiendo de esto, el entender se muestra «*menos como una acción de la subjetividad* [...] *que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación» (WM, 295 [VM1, 360]). No es sorprendente ver cómo surge de nuevo en este contexto la metáfora del juego, que muestra los límites de la subjetividad. El entender se puede describir ahora como «la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete» (WM, 298 [VM1, 363]).

Pero en el momento en que se recibe la impresión de que la «eficacia histórica» constituye un gigantesco Moloc que devora y engulle la

conciencia, como si se tratara de una nueva edición de la historia heideggeriana del ser, entonces afirma Gadamer con decisión que lo que interesa es desarrollar expresamente una conciencia de la «eficacia histórica». ¿De qué conciencia se trata aquí propiamente? Más aún, ¿de la conciencia de qué?

La vigilancia de la conciencia obrada por la «eficacia histórica»

> «Mi hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo. Con este fin mantuve el concepto de conciencia, cuya función fundamentadora había sido el blanco de la crítica ontológica de Heidegger. Pero traté de delimitar bien este concepto. [...] En cualquier caso hay que leer correctamente mi capítulo sobre la conciencia histórico-efectual [= la conciencia obrada por la "eficacia histórica"] en *Verdad y método* [I, 415-447]. No se puede ver en él una automodificación de la conciencia: por ejemplo, una conciencia de la historia efectual [= "eficacia histórica"] o un método hermenéutico basado en ella. Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual [= "eficacia hisórica"] que a todos nos implica. Esa historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual [= la conciencia obrada por la "eficacia histórica"] es, como dije entonces, "más ser que conciencia"» (GW 2, 10-11 [VM2, 18]).

Gadamer desea limitar la conciencia por medio de la «eficacia histórica», pero su conciencia obrada por la «eficacia histórica» es eminentemente un objeto de reflexión y posee muchos niveles. En efecto, semejante conciencia es consciente de su propia historicidad. Esta conciencia es lo que le faltaba a la conciencia histórica del historicismo. Por tanto, puede entenderse como la «consumación» de la conciencia histórica. Pero es una conciencia que no se realiza con plena transparencia, porque conoce los límites impuestos históricamente a la conciencia. En lugar de tender a una completa transparencia de sí misma, exige una acentuada vigilancia. Puesto que se trata de una conciencia en varios niveles, convendrá distinguir cuáles son esos niveles:

1) En cuanto conciencia de la «eficacia histórica» (genitivo objetivo), se trata en primer lugar –en el sentido en que lo entiende el historicismo– de una conciencia de la propia situación existente en cada caso. Gadamer conserva aquí plenamente la ganancia de conocimiento de la conciencia histórica. Recordando su historicidad, esta conciencia, que debe llamarse historiográfica, se esforzará en detallar su propia situación hermenéutica. Es la sensibilidad o vigilancia histórica la que investiga la «eficacia histórica» como tal, y la que sintetiza el estado de la investigación, a fin de perfilarse mejor a sí misma frente a ella. Toda investigación, todo entender se halla dentro de una «eficacia histórica», de la que ha de ser consciente. Según Gadamer, aquí no es tan esencial el distanciarse objetivándose de esa «eficacia histórica», como el emprender el diálogo con ella, haciéndolo desde los propios presupuestos del entender elaborados con este fin. Según la comprensión heideggeriana de la hermenéutica, se trataba de la *interpretación* de la situación que rige el entender. Gadamer reconoce, con una actitud quizás más de principio, que una ilustración completa es inasequible,[77] pero la vigilancia filosófica que se desprenda de ella será tanto más viva.

2) La conciencia obrada por la «eficacia histórica» tiene, en segundo lugar, el sentido *filosófico* general de una conciencia de la acción de la historia en todo entender, más allá de nuestra conciencia: en todo entender actúan la historia y la tradición, aunque esa acción no podamos elevarla al nivel de nuestra conciencia (en el sentido de 1). Por consiguiente, puede hablarse de un principio de la «eficacia histórica» que opera tácitamente tras todo entender. Con el Gadamer de los últimos tiempos podríamos decir que en el entender se esconde más que ritual

77. Gadamer sólo criticó siempre la idea de una Ilustración histórica completa. Así que no se sintió afectado por las objeciones de aquellos que querían estampillarle como un «crítico de la Ilustración». Véase su respuesta a David Detmer *(Gadamer's Critique of the Enlightenment)* en: TPHGG, 287: «Me resulta extraordinariamente desconcertante el que mi proyecto de hermenéutica filosófica, así como otros proyectos parecidos, sean discutidos bajo el título de "crítica de la ilustración" y sin referencia al concepto idealista de la "ilustración completa", forjado por Fichte. Porque lo que puede importarnos es únicamente si una completa ilustración que hiciera desaparecer toda la predisposición humana y todos los prejuicios sociales sería una pretensión inteligible».

y conciencia.[78] Uno entra en grado mayor de lo que es consciente en el juego de las formas del entender.

3) La conciencia de la «eficacia histórica» puede leerse, además, como un genitivo subjetivo, a saber, como la conciencia que es propia de la «eficacia histórica» misma, como sucede cuando se habla del «espíritu de la época». Tal vez esto suene hegeliano, es por eso que la confrontación con Hegel desempeñará aquí un papel decisivo. Pero en *Verdad y método* se trata más bien de una vuelta que aleja de Hegel. Según Gadamer, la hermenéutica tiene que «recorrer en sentido inverso el camino de la fenomenología hegeliana del espíritu en cuanto que en toda subjetividad se muestra la substancialidad que la determina» (WM, 307 [VM1, 372]. Lo que se piensa aquí es que nuestra conciencia misma tiene participación en la conciencia de la época (las épocas posteriores suelen intuirlo mejor que las épocas que están inmersas en ella). En la conciencia hay también una acción ejercida por la tradición y la historia, de la que la conciencia no es plenamente consciente. De esta conciencia obrada por la «eficacia histórica» puede decirse que es «más ser que conciencia».[79]

4) Pero precisamente por eso hay que desarrollar una *conciencia*. La conciencia obrada por la «eficacia histórica» es, por tanto, autorreflexiva, pero esta reflexión aporta mucho menos una autoposesión que un saber de humildad. Es una conciencia que, en un sentido específico, es consciente de los límites de la reflexión. Esta «conciencia de límite» constituirá, según Gadamer, lo fundamental de la experiencia hermenéutica y conducirá hacia una apertura para lo que es diferente.

Si se quieren evitar las connotaciones idealistas del concepto de conciencia, podría hablarse de la vigilancia obrada por la «eficacia histórica». El concepto de vigilancia no se introduce aquí arbitrariamente. Desempeñó ya un papel decisivo en el programa de Heidegger de una

78. Véase especialmente HGG, «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992) (GW 8, 400-440), así como el LB-Gesprach [Diálogo en ANT, 363-382].

79. Podríamos hablar aquí con Schelling acerca del carácter inmemorial de la conciencia. Pero este motivo de lo inmemorial, propio de Schelling, es mencionado más bien subliminalmente en *Verdad y método* y no fue realzado plenamente sino más tarde. Véase, a propósito, mi breve estudio: «Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik», en: I. M. Fehér y W. G. Jacobs (eds.), *Zeit und Freiheit: Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard -Heidegger*, Ketef Bt. (Budapest 1999) 65-72.

hermenéutica de la facticidad. En efecto, el *Dasein* («ser ahí») humano se definía ya expresamente como «la indicación del camino hacia el despertar posible» (GA 63, 7). El entender, hacia el que tiende la hermenéutica, puede fijarse terminológicamente «como el *estar despierto* del *Dasein* para sí mismo» (GA 63, 15). «El tema de la investigación hermenéutica es el propio *Dasein*, interrogado hermenéuticamente sobre su propio carácter óntico, con la intención de crear una vigilancia radical sobre sí mismo» (GA 63, 16).[80]

La vigilancia designa la postura de aquel que, en medio de la noche que amenaza devorarle, se esfuerza por mantener los ojos abiertos. Claro que este papel de la vigilancia sobre la «conciencia» humana no se limita a Heidegger. Se remonta finalmente a Heráclito (Frag. 29, Snell: «Los que velan tienen un único mundo común; en el sueño, cada uno se dirige hacia su propio mundo»; Frag. 26: «El hombre, en la noche, se enciende para sí mismo una luz, cuando su ojo se ha apagado. Estando vivo, toca en sueños al muerto; estando en vela, toca al muerto»; véanse los Frags. 73 y 75). De igual modo, Platón distingue entre el estado de vela *(hypar)* de los filósofos que están despiertos y vigilan *(phylaka)* y el estado de estar dormido o de soñar *(onar)* que caracteriza al común de los mortales *(República* 476 d). La metáfora del velar y estar despierto desempeñó, como es bien sabido, un papel escatológico en el Nuevo Testamento (Mt 24,42: «Velad, pues, porque no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor»; véase también Mc 13,35; Lc 12,40). E incluso a la «Ilustración» la caracterizó Kant como el despertar de un largo sueño *(sapere aude!)*.[81]

Pero la idea de estar despierto se encuentra también en *Verdad y método*, por cierto, en una corrección añadida a la quinta edición alemana de *Wahrheit und Methode,* publicada en 1986. La «realización controlada» de los horizontes del pasado y del presente que se fusionan en

80. El tema originariamente hermenéutico de la «vigilancia» conservó su carácter apremiante en el pensamiento posterior de la historia del ser. Véase, por ejemplo, el escrito: *Brief über den Humanismus* (GA 9, 343), donde la existencia se define como «la vigilancia, es decir, como la preocupación por el ser». Véase GA 69, 150 sobre la *Wächterschaft der Wahrheit des Seyns*. Véase GA 29/30, 33s y *passim*.

81. También para el *Freiheitsschrift* («Escrito sobre la libertad»), de Schelling, la luz presupone la oscuridad: «Sin embargo, no conoceríamos nada que pudiera impulsar más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz que la conciencia de la profunda noche en que fue elevado a la existencia» *(Sämtliche Werke* [«Obras completas»] VII, 360).

el entender, se designa en esa edición como «la vigilancia de la conciencia obrada por la "eficacia histórica"» (WM, 312). Las ediciones anteriores hablaban de la «*tarea* de la conciencia obrada por la "eficacia histórica"» (WM, 312 [VM1, 377). La formulación posterior (que, por lo demás, en la quinta edición alemana no se recalca como tal) tiene evidentemente un sonido menos positivista. La conciencia obrada por la «eficacia histórica» no existe para que puedan resolverse tareas metodológicas, sino para constituir una vigilancia. Pero el término se encuentra también en obras anteriores de Gadamer y –de manera harto significativa– en conexión con la *phronesis*. El estudio del año 1930 sobre el saber práctico definía de manera muy marcada la *phronesis* como una «vigilancia de la preocupación acerca de uno mismo».[82]

· La fusión de horizontes constituye una buena ilustración de esa vigilancia. Sabemos desde Husserl y Heidegger que todo entender se inscribe en un horizonte y en una constelación de sentido, que es obra tanto del pasado como del presente. Según la hermenéutica del historicismo, la persona era sólo capaz de entender en la medida en que se situaba en el horizonte del pasado. Pero Gadamer se pregunta si existe algo así como un puro horizonte del pasado, en el cual haya que situarse y que pueda separarse quirúrgicamente del presente. ¿Acaso el horizonte del pasado no se formula siempre a partir del presente y, sobre todo, cuando se trata de hallar en él lo que resulta extraño? El horizonte del presente está condicionado, a su vez, por el pasado: «El horizonte del presente no se forma, pues, al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que existen presuntamente por sí mismos*» (WM, 311 [VM1, 376s]).

La separación cosificadora de los horizontes representa, según Gadamer, una seducción instrumental para la conciencia. Ahora bien, la idea de una fusión ¿no presupone que existe ya con anterioridad una distinción entre ambos horizontes? Gadamer lo confiesa así plenamente: el horizonte del siglo IV a.C. no es el horizonte del siglo XXI, pero yo entiendo únicamente el horizonte del pasado en la medida en que el mío se fusiona con él. Ahora bien, hay que ser precavidos para no incurrir en

82. HGG, «Praktisches Wissen» (1930), GW 5, 241. Véase *ibid.* 238: «Y una única vigilancia mantenida por el alma es la de no dejarse engañar por ninguna apariencia, la de no dejarse convencer por habladurías y la de apremiar a la acción y a la realidad».

una fusión no crítica. Por eso, la separación conserva su justificación en orden a la investigación histórica y científica. En estos casos, lo único que hay que se puede hacer es exhortar a una realización controlada de la fusión de horizontes: una realización que constituye la vigilancia obrada por la «eficacia histórica» (WM, 312 [VM1, 377]). Por consiguiente, lo que interesa no es tanto controlar esa fusión, sino más bien ser consciente de ella. De esta manera se realiza la vigilancia en el horizonte de la tradición.

El carácter inmemorial de la tradición y el ejemplo de lo clásico

La idea de la «eficacia histórica» no existe a fin de paralizar la reflexión, sino para recordar sus posibilidades reales de vigilancia. La conciencia que Gadamer quiere limitar es la conciencia que la tradición filosófica está habituada a comprender como un *medium* para la transparencia absoluta: el mundo se hace transparente y palpable para nosotros por medio de la conciencia y, de igual modo, la conciencia de la conciencia (es decir, la reflexión) tiene que producirse dentro del elemento de la transparencia absoluta. Ahora bien, para Aristóteles, este pensar del pensar *(noesis noeseos)* queda reservado para la divinidad. Toda la hermenéutica de Gadamer quiere recordarnos que nosotros no somos dioses. Si la conciencia significa para los dioses algo así como una autotransparencia, esa conciencia es para nosotros un asunto de vigilancia. El lenguaje mismo lo dice en su uso no filosófico. En efecto, «ser consciente» significa «estar despierto y vigilante», mantener la conciencia, «estar presente» en el horizonte del hallarse despierto. En ese hallarse despierto ¿no residirá el sentido original y olvidado de la conciencia? En efecto, ser consciente significa tener los ojos bien abiertos, hallarse abierto al mundo y, por cierto, a una luz cuya fuente no somos nosotros. Por consiguiente, la conciencia no es tanto una conciencia dominante acerca de tal o cual cosa, sino más bien un ser asumidos por el sentido que nos mantiene despiertos.

La conciencia sabe que está sustentada por la tradición y, en esta medida, es una conciencia obrada por la «eficacia histórica». La «rehabilitación de la tradición», efectuada por Gadamer, es quizás el fragmento de su filosofía, que se prestó más frecuentemente a malentendidos. En efecto, era obvio recelar en él un tradicionalismo, tanto más cuanto

Gadamer solía recurrir al campo de su especialidad: la filología clásica. Sin embargo, la tradición significa para Gadamer algo mucho más patente, a saber, (para expresarlo de nuevo con Schelling) lo inmemorial que hay en todo entender. Esta fórmula acentúa que nuestras posibilidades de vigilancia no se hallan a nuestra plena disposición y no siempre se basan en una fundamentación explícita: «Se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente, es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez» (WM, 285 [VM1, 348]). Por lo tanto, no se piensa que lo tradicional sea lo fundamentador (eso sería puro tradicionalismo), sino que no todo lo que tiene vigencia se deriva de una fundamentación. Incluso en la vigencia misma y en la fundamentación hay un factor de tradición y de acontecer, por cuanto en ellas hay mucho sin fundamentación. Proust solía hablar en este caso de la costumbre *(Habitude,* que escribía casi siempre en francés con mayúscula inicial), que sustenta la conciencia.[83]

Según Gadamer, sería un error ver algo irracinal, arbitrario o autoritario en ese poder de la tradición. Esto se puede afirmar únicamente desde presupuestos cartesianos. En efecto, lo que se ha acreditado es lo que convence de tal modo a la conciencia, que es sustentado ulteriormente por ella. Por eso, Gadamer habla siempre de una validez, «aceptada por libre determinación», de la costumbre y de la tradición (WM, 285 [VM1, 348]). No se piensa en una tradición que fuera objeto de una apropiación expresa y consciente (que es algo que sucede en ocasiones relativamente escasas), sino en la racionalidad de la tradición que se continúa *porque* se ha acreditado y cuyo fundamento sigue siendo la base de todo proyecto racional y de toda fundamentación racional. Toda fundamentación presupone semejante tradición. Gadamer ve en esta evidencia de la tradición que se va propagando un acto de la razón y de la libertad: «Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cul-

83. Véase el comienzo de la *Recherche*: «La costumbre *[habitude!]*, hábil para disponer pero bastante lenta, y que comienza por hacer que nuestro espíritu sufra durante semanas en una instalación provisional, pero que nuestro espíritu, a pesar de todo, se siente muy feliz de encontrar, porque, sin la costumbre y reducido a sus solos medios, el espíritu sería impotente para proporcionarnos un alojamiento habitable».

tivada. [...] Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Ésta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón. Pero esto es sólo aparente» (WM, 286 [VM1, 349s]).

En efecto, esta apariencia es fomentada por una concepción unilateralmente instrumental de la razón, que se entiende a sí misma como una capacidad de fundamentación expresa que sería independiente de toda tradición. Se desconoce con ello la racionalidad de lo que se perpetúa. Pero también aquí se puede hablar de reconocimiento por parte de la libertad y la razón. Aquel que, por ejemplo, acepta y aplica las formas tradicionales de saludo, presupone tácitamente su racionalidad y la reconoce. Cuando esas formas van apareciendo lentamente como anticuadas, entonces desparecen pronto o se manifiestan como tradicionalistas y, por tanto, como artificiales. Esta racionalidad básica de lo acreditado es lo que Gadamer considera más fundamental que toda fundamentación que siga siendo lineal. Porque eso que ha quedado acreditado, lo ha sido al quedar reconocido por la razón. Por eso, en *Verdad y método* Gadamer censura a Karl Jaspers y a Gerhard Krüger por haber ignorado este principio del reconocimiento por la razón (WM, 284 [VM1, 347]). La autoridad de lo acreditado, insistirá Gadamer, es «un acto de la libertad y de la razón» (WM, 248 [VM1, 348]). El concepto de «acto» es aquí quizás un poco exagerado, porque no se trata siempre de un acto consciente, pero Gadamer tiene razón al hablar aquí de libertad y de razón. En efecto, la tradición es la «autoridad que se ha hecho anónima» (WM, 285 [VM1, 348]), que en principio puede comprenderse, y que es comprendida siempre por cuanto el proceso de su trasmisión se perpetúa. Una tradición cuya autoridad ha llegado a ser cuestionable muere a la larga y se mantiene sólo por razones folclóricas. Esa tradición se caracteriza por el hecho de que ya no sustenta al presente. Gadamer no se interesa por ella.

La tradición por la que él se interesa es aquella que hace posible nuestro presente y en el cual ésta actúa de manera inmemorial, formando el horizonte de nuestra conciencia y de nuestra vigilancia. Un ejemplo de esta tradición vinculante para el presente lo ve Gadamer en la autoridad de la que disfruta lo clásico. Naturalmente, muchos críticos de Gadamer se apresuraron a ver en ello un ideal clasicista. Era un malentendido. Gadamer tomó únicamente un ejemplo de su propio ámbito

de competencias, los estudios de la antigüedad clásica, para ofrecer un ejemplo de la acción de la «eficacia histórica». Su única falta consistió en filosofar partiendo de su propia facticidad (sólo los dioses filosofan de otra manera, pero eso es tan verdadero –como expone Diotima en el *Banquete* de Platón– que ellos no cultivan la filosofía en el sentido en que nosotros la entendemos). Algunas veces se aduce precisamente un pequeño ejemplo para hacer de ese ejemplo una verdad universal. Éste es también el sentido de lo clásico en Gadamer.

En otros tiempos lo clásico disfrutaba de una significación predominantemente normativa. Esa importancia era algo ingenua y opresora: los clásicos constituían una cumbre insuperable y eran, por tanto, *modelos* a los que había que imitar. Esta idealización fue la que confirió sentido y legitimidad a «las ciencias de la antigüedad clásica», tal como las denominó F. S. Wolf. Frente a este concepto normativo, el historicismo convirtió lo clásico en un puro concepto de época, que no poseía ya validez normativa, porque semejante juicio de valor habría menoscabado la objetividad del historiador. Con ello se sitúa a lo clásico en una dimensión histórica que trata de imitar la objetividad de las ciencias naturales. Esta pretensión historicista indujo a meritorios investigadores de la antigüedad a dar relieve a otras épocas y a liberarlas de la sombra de la época considerada como clásica: el período arcaico, el período helenístico, etc. Lo clásico perdió con ello su importancia normativa y vinculante.

Gadamer se pregunta si las cosas son realmente tan sencillas: ¿Podrá haber un concepto puramente histórico de lo clásico? La intención de Gadamer no es, naturalmente, la de rehabilitar un concepto estrictamente normativo de lo clásico. Sigue siendo demasiado el heredero de la conciencia histórica para pensar tan a espaldas de la historia. Lo único que quiere es recordar que un elemento normativo no desaparece nunca por completo de la conciencia histórica. Por de pronto, la circunstancia de que otras épocas sean revalorizadas (!) o rehabilitadas prueba *a contrario* que lo clásico conserva algo de su antigua vigencia, aun en el caso y precisamente en el caso de que esa vigencia se cuestione. Por consiguiente, lo clásico designa el trasfondo que sigue estando presupuesto en mayor o menor grado como canónico por la conciencia histórica que pretende estar desvinculada, en pura objetividad, de los temas de su investigación. Cierta clasicidad o canonicidad de lo reconocido o vigente se conserva, aunque sea sólo de anera vaga, en todo

entender.[84] ¿Quién determina finalmente cuáles son los momentos importantes de la historia o las grandes obras «clásicas» que una persona debe conocer e investigar, si no aquel que se siente movido por el carácter clásico que la historia, o una determinada historia, les ha conferido? Toda asignatura, todo terreno y todo movimiento, por revolucionarios que sean, tienen su «serie de antepasados». Gadamer, obviamente, no desea dar relieve a una serie específica de antepasados, sino que lo único que pretende es recordar que ninguna conciencia histórica está completamente libre de tales valoraciones. Por cuanto la conciencia es una forma de vigilancia y está siempre despierta a, se halla siempre vinculada por cierta canonicidad de lo que merece atención cordial, de lo que es memorable y de aquello que puede constituir un argumento acertado y fidedigno. ¿De dónde procede ese «canon» de lo fidedigno y acertado si no es de la «eficacia histórica»? Por consiguiente, el ejemplo de lo clásico en Gadamer pretende recordar que «la conciencia histórica comprende siempre algo más de lo que ella misma admitiría» (WM, 292 [VM1, 356]). Una obra o un acontecimiento nos interpelan antes de toda objetivación histórica. Se entiende que el contenido de lo clásico o de lo que tiene vigencia como canon es infinitamente variable, según sea la capacidad de vigilancia de cada época. Y lo establecido como clásico podrá sólo arrojarse por la borda (y hoy día no hay nada más clásico que eso) con ayuda de otra canonicidad distinta. Por consiguiente, lo clásico no es nunca para Gadamer «un valor suprahistórico» (WM, 292 [VM1, 356]), sino que es una modalidad del ser-histórico que nos trasmite el pasado como una magnitud cargada ya de significado y de poder de apelación, que precede a la conciencia histórica objetivante: «En el fondo, lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma» (WM, 292s [VM1, 357]).

Por consiguiente, Gadamer no está interesado en lo clásico como tal o en una clasicidad especial, sino en aquello que lo clásico nos enseña acerca de nuestra pertenencia esencial a la historia. Esta pertenencia trascurre en dos direcciones: nosotros pertenecemos a la historia y a la «eficacia histórica», pero también la historia nos pertenece a nosotros,

84. Véase, a propósito, mi breve exposición: «Canonicité et philosophie herméneutique», en: *Théologiques* 1 (1993) 9-23.

porque la historia es leída, entendida y apropiada siempre a partir del presente y de sus posibilidades de vigilancia. Esta mediación entre el pasado y el presente es característica de la conciencia histórica y hay que redescubrirla. La pertenencia del intérprete a su objeto, a la historia y a su época no se contempla ya como un obstáculo para la objetividad: «Esta elucidación del concepto de lo clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante» (WM, 295 [VM1, 360]). Esta mediación nos hace redescubrir el problema fundamental de la hermenéutica: la aplicación que se realiza en todo entender.

El problema fundamental de la aplicación

Cuando Gadamer utilizó su metáfora de la fusión de horizontes, subrayó una connotación especial que el término «horizonte» *(Horizont)* tiene en alemán: «El concepto de "horizonte" se hace interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos» (WM, 310 [VM1, 375]). Así se dice, por ejemplo, que un encuentro, un libro o un viaje han ampliado o ensanchado nuestro horizonte. El concepto de horizonte denota aquí cierta generosidad de espíritu, más aún, una sabiduría. Tal sabiduría pertenece esencialmente al concepto que Gadamer tiene del horizonte. La conciencia obrada por la «eficacia histórica» tiene algo que ver con la elaboración de una adecuada amplitud de horizontes. Puesto que yo sé que ha actuado en mí la historia, conozco también los límites de mi conciencia. Esta vigilancia, este estar despierto, es lo que me conduce a abrirme a las perspectivas de las demás personas. El Gadamer de los últimos tiempos caracterizaba a menudo esta apertura con las siguientes palabras: «El alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón».[85]

85. Véase la entrevista con HGG en el *Süddeutsche Zeitung* del 10/11 de febrero de 1990 (= *Information Philosophie* 1991, fascículo 3, p. 27); *Über die Verborgenheit der Gesundheit* («Sobre lo oculto de la salud»), Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1993) 109; *Das Erbe Europas*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1989), 158 y *passim*.

Por tanto, la conciencia obrada por la eficacia histórica incluye cierta ética del entender. No es, pues, casual el que en *Verdad y método* las tres secciones que estudian la «*recuperación del problema hermenéutico fundamental*» (WM, 312 [VM1, 378]) estén dedicadas, todas ellas, al problema de la aplicación, de la actualidad de la ética aristotélica y del significado ejemplar de la hermenéutica jurídica (si la obra se hubiera escrito un poco más tarde, habría contenido también seguramente un capítulo sobre la retórica). Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética. Su tesis doctoral y su tesis para la cualificación como profesor universitario *(Platos dialektische Ethik* [«La ética dialéctica de Platón», 1931) estuvieron dedicadas a la ética de los griegos, y su carrera académica comenzó en 1929 en Marburgo como profesor de ética y de estética. Podemos afirmar que, con el tema de la «recuperación del problema hermenéutico fundamental», Gadamer regresa a sus raíces éticas.

Con ello Gadamer regresa también en cierto sentido a sus raíces *hermenéuticas*. En su estudio sobre el perfil histórico de la hermenéutica, que había escrito para poder exponer mejor su contribución al tema, afirmó que la hermenéutica moderna comenzaba con Schleiermacher. Pero está claro que lo hizo para denunciar una *pérdida* de substancia y de verdad, por la cual la hermenéutica había adoptado un funesto giro reconstructivo, psicologístico y finalmente historizante. Después de haber subrayado el «principio» de la «eficacia histórica», Gadamer pudo regresar finalmente al problema hermenéutico fundamental y exponer lo que en él se había «perdido»: el problema de la aplicación. Con anterioridad a Schleiermacher, la aplicación había sido todavía parte integrante de la hermenéutica, por cuanto el intérprete tenía también la tarea de aplicar lo entendido a un contexto determinado.

La argumentación de Gadamer puede parecer un poco forzada, porque la *applicatio* desempeñaba un papel relativamente secundario en la hermenéutica del siglo XVIII: un papel que no puede compararse con el significado más amplio que Gadamer le asignará. Sin embargo, es acertada la afirmación de Gadamer de que la hermenéutica pietista asignaba todavía a la *applicatio* una función importante que fue eliminada en la hermenéutica posterior, que era de carácter más epistemológico. Si la *applicatio* «se perdió completamente en la autoconciencia histórica de la teoría postromántica» (WM, 312 [VM1, 378]), esto se debió naturalmente a que se pensaba que la aplicación de un sentido a la situación

presente perjudicaba al ideal de objetividad de la interpretación. Ahora bien, Gadamer verá en ese ideal de objetividad un desconocimiento más funesto aún de la esencia de toda interpretación. Con este espíritu, Gadamer se adhiere al modelo de la hermenéutica pietista, la cual, al arte de entender *(subtilitas intelligendi)* y al de la explicación *(subtilitas explicandi)*, añade una tercera competencia: la de la *applicatio*. Gadamer habla entonces de una *subtilitas applicandi*, aunque la expresión no se halla trasmitida directamente en la hermenéutica pietista de J. J. Rambach, en la que él se basa. Pero lo objetivo es de importancia secundaria, porque Rambach, al comienzo de sus *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), explica igualmente bajo tres aspectos la tarea práctica de una hermenéutica sacra: le corresponde en primer lugar investigar el sentido de la Escritura *(investigandum)*; en segundo lugar, explicárselo a otros *(aliis exponendum)*, y en tercer lugar, aplicarlo con sabiduría *(sapienter adplicandum)*.[86] Este realce de la *applicatio* caracteriza efectivamente a la hermenéutica pietista.[87] En este caso se piensa principalmente en la «aplicación» del texto de la Sagrada Escritura que el predicador debe hacer a la situación actual de su comunidad. Podría pensarse que se trata aquí

86. J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), (Jena 1752), 2: «Posteriore modo accepta hermeneutica sacra, est habitus practicus, quo doctor theologus, necessariis adminiculis sufficienter instructus, praelucente spiritus sancti lumine, idoneus redditur, ad sensum scripturae legitime investigandum, investigatumque aliis exponendum, & sapienter adplicandum, ut hoc modo Dei gloria, & hominum salus promoveatur».

87. La idea de que el Pietismo hubiera «añadido» a las *subtilitates intelligendi* y *explicandi* las de *sapienter adplicare*, fue expresada en 1838 por Friedrich Lücke, quien fue el primer editor de la hermenéutica de Schleiermacher. Lücke lo subrayó para deplorar la reaparición de esta idea en intérpretes recientes – un juicio de valor detrás del cual podemos sospechar que se halla el mismo Schleiermacher. En una observación a F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1977) 99, escribe Lücke, después de citar en latín una «definición muy difundida» de Ernesti: «Unde in bono interprete esse debet, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi. Con anterioridad, J. J. Rambach, en *Institutiones hermeneuticae sacrae*, p. 2, había añadido una tercera cosa: lo de *sapienter applicare* [sic], cosa que los autores recientes vuelven desgraciadamente a subrayar». Es sumamente probable que fuera este texto de Lücke el que indujera a Gadamer a crear la expresión *subtilitas applicandi* y a atribuírsela retrospectivamente a Rambach. Véase, a propósito: I. M. Fehér, «Hermeneutik und Philologie: Verständnis der Sachen, Verständnis des Textes», en: *Berliner Beiträge zur Hungarologie* (Berlín/Budapest 1999) 11-25. Por lo demás, estoy muy agradecido al Sr. Fehér por los ulteriores informes que me ha facilitado acerca de este debate.

de un caso muy limitado. Pero Gadamer lo redescubre también en la situación del juez, que debe aplicar a un caso especial un texto jurídico o una ley general. Lo encontrará además en toda forma de entender, y no menos en la interpretación histórico-filológica misma, por cuanto el intérprete pertenece a los textos y acontecimientos, a los que hace hablar en el presente. Gadamer introduce aquí una inaudita revolución de la manera de pensar, que no se diferencia de los paradigmas que nos hacen ver de nuevo los fundamentos de la ciencia (en este caso, los de la hermenéutica): en vez de partir del modelo cognitivo de la interpretación histórico-filológica, que trata de entender un sentido objetivado, Gadamer recurrirá al modelo práctico de la hermenéutica jurídica y teológica para expresar de nuevo, a partir de él, la esencia de la interpretación histórico-filológica.

Pero a Gadamer no le gusta hablar de revolución. Su pretensión es más modesta. Quiere redescubrir una evidencia perdida, a saber, la de que el entender contiene siempre un factor de aplicación: «Antes era cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese adaptar el sentido de un texto a la situación concreta a la que éste habla» (WM, 313 [VM1, 379]). Esta verdad, acerca de la cual la tercera parte de la obra mostrará que está fundamentada en nuestra constitución lingüística, fue desaprobada por las hermenéuticas ulteriores del siglo XIX, cuando éstas prefirieron seguir el modelo de las ciencias objetivas, que les prometía más seguridad y en el que las implicaciones del intérprete habían sido reprobadas. Pero entonces se estaba desconociendo que un sentido pasado habrá que entenderlo siempre únicamente en el presente y en su lenguaje. El entender realiza con ello una labor de traducción, que es tanto más lograda cuanto más desapercibido pasa el que sea una traducción. Por tanto, la primera doctrina que Gadamer quiso deducir de la doctrina pietista de la *applicatio* es que un entender sin aplicación o traducción no es todavía un entender. Al tratar de establecer de este modo una conexión con la hermenéutica más antigua, Gadamer «marginaliza» –por decirlo así– el epistemologismo del siglo XIX, y lo hace en nombre de una concepción, mejor todavía, de una práctica de la interpretación que no vacila en reconocer que los textos que han de interpretarse tienen algo que decirle.

La segunda enseñanza que debe extraerse de la hermenéutica más antigua consiste en el concepto de la *subtilitas*, que se halla bien trasmitida, al menos en lo que respecta a la *subtilitas intelligendi* y a la *subtilitas explicandi*. En efecto, Gadamer señala que incluso el conocimiento

no es un proceso puramente mecánico, regido por reglas, sino que sigue siendo cuestión de *subtilitas*, es decir, de aptitud y tacto. Esto vuelve a poner de relieve el carácter marginal del intelectualismo de las hermenéuticas metodológicas, que trataban de sojuzgar el entender y someterlo a reglas, a fin de elevarlo a la categoría de ciencia. Pero, como había sugerido Helmholtz, especialista en ciencias naturales, puede suceder muy bien que en todo ello existan factores extracientíficos, como la tradición, la sagacidad y la fina sensibilidad, que desempeñen un papel más importante que el método (que resulta imprescindible, claro está, en sus respectivos campos).

Pero la manera epistemológica de pensar es tenaz. En efecto, podría creerse que un texto debe entenderse *en primer lugar* de manera cognitiva y objetiva, antes de ser aplicado, en un *segundo* paso práctico, a nuestra situación. De este modo, Emilio Betti distinguía entre el *significado* que hay que entender y su *significación* actual. Gadamer da un carácter mucho más radical a la aplicación: la aplicación no se añade al entender (cognitivo o histórico), sino que constituye su núcleo mismo. Aquí habrá que hablar de una radicalización de la *applicatio* pietista.[88] Por consiguiente, Gadamer no desea renovar la tríada de la *intellectio*, *explicatio* y *applicatio* como tales, sino que lo que quiere es equiparar sencillamente la labor de la aplicación con el entender.

Gadamer no piensa aquí en una aplicación consciente, por ejemplo en una adaptación modernizante, porque ésta se deja siempre descubrir como tal, sino que piensa en el acontecer del entender mismo. La traducción proporciona aquí de nuevo la mejor concretización de lo que se quiere decir. Se trata siempre del sentido *extraño*, que es vinculante para el intérprete, y que ha de traducirse a una lengua extranjera. Sin embargo, se habla de una traducción bien lograda cuando ésta consigue hacer que ese sentido hable en otro idioma distinto o en otra época distinta. Cuanto menos llame la atención la labor de traducción como tal, tanto más lograda será ésta. En tal caso, la traducción será adecuada, pero esta adecuación exige siempre la labor de una mediación entre el

88. En efecto, acerca de la *applicatio* habló Rambach en la *última* parte de sus *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 804-822. Véase también el extracto de la obra de Rambach en: «Erläuterung über seine eigenen *Institutiones hermeneuticae sacrae*», en la obra colectiva que HGG y G. Boehm publicaron: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1976) 62-68.

pasado y el presente. De manera parecida ocurre con el entender: se logra entender cuando se hace que un texto hable, pero el texto podrá hablar únicamente en un idioma que nos interpele. Este entender no puede efectuarse sin aplicación.

Por lo demás, el concepto de aplicación tiene un pequeño significado accesorio que Gadamer no realza directamente en este contexto, pero que en este caso desempeña perfectamente cierto papel. En las lenguas románicas se habla de un trabajo efectuado con «aplicación» para acentuar que se escribió con diligencia, esfuerzo y empeño.[89] La aplicación se halla aquí al servicio de la cosa y, en el caso de la traducción, al servicio del sentido que hay que trasladar. Ese sentido es el que hay que traducir, pero eso no es posible sin una tensión que esté a la escucha de la cosa. Esta implicación del que entiende en aquello que entiende, pertenece perfectamente a la concepción que Gadamer tiene de la aplicación.

Esta concepción revolucionaria de la aplicación representa una franca provocación para la conciencia metodológica, que trata de descartar todo factor de aplicación. Por consiguiente, para dar una base más amplia a su concepto de la comprensión, Gadamer no se inspirará únicamente en los modelos de la hermenéutica teológica y jurídica. Claro que podría aducirse contra él el hecho de que la aplicación, en estos dos casos, representa un factor importante pero secundario en comparación con la tarea primordial de la intelección cognitiva. El análisis de Gadamer pretende ser más fundamental. En efecto, desea proponer un modelo del saber en el que la aplicación, y con ella la aplicación a sí mismo, sean constitutivas del entender y de su pretensión de verdad. Antes de reactualizar los modelos de la hermenéutica jurídica y teológica, Gadamer quiere proporcionar una base filosófica al saber de aplicación, que es aquel al que se refiere. Para ello recurre a la ética aristotélica.

89. En francés se ha creado, para ello, el bonito y muy frecuente verbo reflexivo *s'appliquer*, que viene a significar: dedicarse con mucho interés, concentrarse, fijar su atención en, etc. Este proceso es imposible sin que uno mismo se aplique a algo. Pero téngase bien en cuenta que no se trata tanto de un atenderse a sí mismo como de atender, más bien, a una cosa. Aquel que se aplica a algo *(s'applique à quelque chose)*, se entrega por entero a esa cosa.

La vigilancia ética de Aristóteles

Gadamer recurrió con cierta frecuencia y de buena gana al modelo aristotélico y lo hizo en pasajes estratégicamente importantes de su obra. En sus conferencias de 1957 sobre *Das Problem des geschichtlichen Bewußtseins* («El problema de la conciencia histórica») hay un capítulo sobre Aristóteles (desarrollado más extensamente en *Verdad y método)*, que tiende un puente entre la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y la última conferencia que trata sobre los rasgos fundamentales de la hermenéutica. En *Verdad y método,* Aristóteles no sólo proporciona la primera manifestación del saber de aplicación, sino también la base filosófica para su recuperación, que nos ayudará a comprender la unidad de las disciplinas hermenéuticas. Aquí Gadamer retorna verdaderamente a las raíces éticas del enfoque de su pensamiento. En efecto, sus primeros trabajos de estudiante universitario estuvieron consagrados a la ética aristotélica (cf. GW 2, 485, 488 [VM2, 381, 383]), especialmente los estudios de 1927 sobre el *Protréptico* (GW 5,164-186) y los de 1930 sobre el «Saber práctico» (GW 5, 230-248). Pero esta temática le ocupó mucho más allá de los límites de *Verdad y método.* Una de sus últimas publicaciones, en el año 1998, fue una edición del libro sexto de la *Ética a Nicómaco.* Incluso en su «autopresentación» de 1975, que a pesar de todo es autobiográfica, Gadamer habló extensamente sobre el programa aristotélico de un saber práctico (GW 2, 499-508 [VM2, 394-402]), aunque tal cosa no se hubiera esperado precisamente en ese lugar.

¿Qué es lo que se puede aprender de la hermenéutica de Aristóteles (pero también de la de Platón, como Gadamer encarecerá repetidas veces en posteriores ocasiones)?[90] En las obras filosóficas publicadas hay una

90. La cuestión de si Gadamer está finalmente más cerca de Aristóteles o de Platón, es demasiado apasionante como para poder tratarla dentro de los límites de la presente introducción. A mí me parece que, en conjunto, Gadamer se halla más cerca de Platón, porque se aproxima mucho más al elemento dialogal y socrático de Platón que al elemento de extremada precisión que es propio de Aristóteles. La gran obra de los últimos tiempos: «Plato im Dialog» («Platón en diálogo»; GW 7), documenta también esta solidaridad. Pero en *Verdad y método* Gadamer se muestra mucho más crítico con Platón (en la tercera parte, como veremos, someterá la concepción platónica del lenguaje a una crítica fundamental) que en sus demás obras, y prefiere mucho más someterse al modelo aristotélico. Es posible que en todo ello Gadamer tuviera la sensación de estar escri-

manera muy difundida de interpretar las relaciones entre la hermenéutica y la ética de Aristóteles que en realidad no aborda más que un aspecto secundario del problema. Este aspecto, para decirlo con pocas palabras, se relaciona con el «relativismo» que suele atribuirse al «saber de situación», un saber que sería común a la ética aristotélica y a su hermenéutica. Ahora bien, esta lectura de Aristóteles presupone obligatoriamente el planteamiento de los problemas que es propio del relativismo, y su corolario necesario, que es el monopolio del saber cartersiano, basado en un fundamento inquebrantable y cierto. En esta constelación no hay, evidentemente, normas absolutas ni conocimientos firmes, de tal manera que todo se convierte en una simple cuestión de *ethos* y de situación –en el sentido relativista y peligroso del término. El «saber de situación» se asemeja así al saber utilitario de aquel que actúa conforme a sus propios intereses o, lo que es peor aún, conforme a los intereses de su clan, porque ahora son los suyos y porque fue educado en ese *ethos*, del que no puede sustraerse. Tal saber de situación recuerda de manera deplorable el frío cálculo de aquel que desea aprovecharse de la situación. No se puede negar que este denominado «neoaristotelismo de los valores desempeñó cierto papel en las discusiones éticas recientes, en las que se lo contrapuso frecuentemente al kantismo de las normas universales.

Ahora bien, no es, en absoluto, el debate entre el universalismo y el relativismo lo que preocupa a Gadamer, aunque la oposición entre Kant y Aristóteles desempeñará en Gadamer un papel considerable y que a menudo se ha prestado a malentendidos.[91] La cuestión decisiva se refiere

---

biendo bajo la gran sombra de Heidegger, según confesó después con toda sinceridad (GW 2, 491 [VM2, 387]).

91. La contraposición entre Aristóteles y Kant resaltó principalmente en el importante ensayo de 1963: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» («Sobre la posibilidad de una ética filosófica»; GW 4, 175-188), que contribuyó no poco al redescubrimiento de la ética aristotélica y a la rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania. Puesto que los debates, no desencadenados por Gadamer, tendieron pronto a erigir el universalismo kantiano en contra del «relativismo» aristotélico, vemos que Gadamer, en sus trabajos más recientes, tiende a insistir más bien en la solidaridad entre Kant y Aristóteles, que él tenía bien presente. Véase especialmente su estudio: «Aristoteles und die imperativistische Ethik» («Aristóteles y la ética imperativística»; 1989), donde un Kant, leído a través de Gerhard Krüger, aparece como un crítico de la Ilustración moral y un heredero de Aristóteles en cuanto a la tradición de la filosofía práctica.

más bien al *intelectualismo* del saber práctico. La ética aristotélica no desempeña la función de un modelo hermenéutico porque esa ética afirmara el «relativismo de todos los valores» (¿acaso Aristóteles dijo tal cosa?), sino porque supo muy bien que el saber moral no es un saber de pura intelección: la sabiduría ética no consiste en la intuición de una norma ideal (una idea, un bien abstracto, una universalidad matemática), sino que se muestra en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida. En otras palabras: el saber moral no es un saber de objetivación, sino –todo lo contrario– un saber de aplicación.

Si con esta idea hay que *oponerse a Kant*, no habrá que hacerlo porque Kant hubiera afirmado de manera irrealista que hubiese normas universales de actuar. Gadamer no se opone jamás al imperativo categórico, en nombre, por ejemplo, de un relativismo nietzscheano de los valores. En este debate, Gadamer se halla mucho más cerca del universalismo de Kant.[92] En efecto, vimos anteriormente que su concepción de la «formación» *(Bildung)* incluye conjuntamente una elevación a la universalidad y, con ello, una superación de la simple particularidad. Eso no es poco kantiano. Por consiguiente, lo que constituye el problema para Gadamer no es, en absoluto, el universalismo, sino el intelectualismo –y, con ello, el solapado instrumentalismo–, que hace que la rectitud de la acción moral dependa del conocimiento de una norma abstracta, como si la acción humana fuera capaz siempre de objetivar normas que la determinasen. Esta concepción de la acción procede de una idea objetivista que está comprometida con el carácter científico de los métodos modernos y que desatiende lo específico de la intelección moral. La intelección moral no es un saber de objetivación, sino un saber de aplicación práctica. Según Gadamer, fue Aristóteles quien ofreció el modelo más esclarecedor de esto, porque su intención era precisamente mostrar los límites de una concepción intelectualista de las normas de la acción: así como un ser histórico no puede diluirse en un saber acerca de sí mismo, de la misma manera el ser moral no podrá diluirse nunca en un saber obje-

92. Sobre esta solidaridad, a menudo reiterada, con Kant, véase GW 3, 336). Véase también la respuesta de Gadamer a K. O. Apel en TPHGG, 97: «La doctrina de la inseparabilidad del *ethos* y de la *phronesis* sigue siendo fundamental. Esto se aplica a la república ideal de Platón y también a la ética y la política de Aristóteles, e incluso se aplica a Kant, si a éste se le entiende correctamente». Véase finalmente: «Aristoteles und die imperativistische Ethik» («Aristóteles y la ética imperativística»), GW 7, 387ss.

tivador. Con esto no se niega que la acción moral se efectúe a partir de cierto fondo normativo. En nuestras acciones y juicios prácticos permanecemos marcados muchas veces por una herencia ética, por ejemplo, por el imperativo categórico, los Diez Mandamientos, la «regla de oro» y la ética griega de la valentía. En este sentido, toda acción práctica queda obligada de hecho por cierto trasfondo normativo. Pero ¿quién será capaz de ir deshilvanando todos los hilos que tejen su propia constitución moral? Desde luego, la pregunta pertinente es aquí la siguiente: la rectitud de la acción moral ¿dependerá de semejante conocimiento? ¡Naturalmente que no! La hegemonía de la ciencia metodológica, que está orientada hacia leyes universales y matemáticas, es la que nos seduce para que construyamos también la intelección práctica como un saber que se plasma según su correspondencia con «leyes» universales y objetivables.

La hegemonía, que ha llegado a hacerse obvia, del concepto de las normas se manifiesta claramente en las recientes discusiones acerca de la ética. Esa hegemonía se deriva del ideal del conocimiento científico, que tiende a enunciar leyes del acontecer natural y que pretende ayudar a explicar así la regularidad que se observa en la naturaleza. En vista del innegable potencial explicativo de esta concepción, se sugirió la sospecha de que existieran también tales «leyes» en el ámbito moral.[93] Suponemos que Kant dio el impulso para ello, cuando formuló el imperativo categórico (que él originalmente quiso deducir del concepto de la voluntad buena) según el modelo de una «ley universal» de la naturaleza. Con esto vinculó a la ética con un ideal cognoscitivo, cortado según el patrón de las leyes de la naturaleza. Pero, ¿será esto tan evidente? ¿No se cae así víctima de una objetivación que, más que dilucidar, lo que hace es alienar –introducir elementos extraños en– la acción moral? ¿No sería más adecuado ajustar el concepto de ley, aquí pertinente, a modelos más antiguos, como son los de la Torá mosaica o los de los *nomoi* griegos, que no poseen nada en común con la regularidad de las leyes que rigen la ciencia moderna?

Por consiguiente, la crítica –bien entendida– del modelo kantiano no es, ni mucho menos, un alegato en favor de un relativismo de los valores (tan sólo pudiera afirmarse algo así, partiendo de presupuestos

93. Véase, a propósito, mi estudio: «Zur Phänomenologie des moralischen "Gesetzes"», en *Kant-Studien* 91 (2000).

absolutistas), sino que es una crítica del modelo de objetivación presupuesto en él, *porque* no es completamente adecuado para explicar la acción moral. ¿Obra correctamente aquel que ha conocido normas universales en su pureza? ¿No se prescinde del bien y de la acción práctica cuando alguien busca a cambio normas y leyes absolutas? Tal era el sentido de la crítica que Aristóteles hacía de la idea platónica del bien.[94]

La referencia al *ethos* concreto no se entiende en sentido relativista. Eso conduciría a una funesta perspectiva en el ámbito de la hermenéutica. Pretende únicamente recordar que la rectitud, aquí, no depende de la objetivación ni de la distancia con respecto a la situación de la acción, en contra de lo que puede suceder en el ámbito de la ciencia y de la técnica. Aquello en lo que Gadamer insiste más es en la delimitación aristotélica del saber ético en relación con la *episteme* y la *techne*. Contemplada precisamente sobre el trasfondo de la crítica del intelectualismo, esa delimitación aparece con toda claridad. Salta a la vista que la sabiduría práctica no puede incluirse en la *episteme*, de la que las matemáticas eran modelo para los griegos: no se trata aquí de un bien matemático, sino de un bien humano. Algo más difícil, pero tanto más decisiva, es la delimitación de ese saber con respecto a la *techne*. Porque la *techne*, como la virtud práctica, está orientada primariamente hacia un hacer, y no hacia un conocer. Ahora bien, en la *techne* se trata de la producción de un objeto distinto de mí. Por el contrario, en el saber práctico, esa distinción entre el hacer y el objeto es inadmisible, porque en este caso se trata también siempre de mí mismo. Por consiguiente, no hay que vérselas con un saber acerca de objetos: «El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del siglo XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente esta objetivación y a evitarla, pues el saber moral, tal como lo describe Aristóteles, no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente» (WM, 319 [VM1, 385]).

94. En su estudio sobre «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» («La idea del bien entre Platón y Aristóteles»; 1978; GW 7, 128-227), Gadamer mantendrá la rectitud de esta crítica, pero subrayará más decididamente que no tiene en Platón ningún verdadero adversario.

Aquel que actúa no dispone de la distancia con respecto a sí mismo que posee el artesano con respecto a su objeto. Yo mismo me veo afectado por mi acción, pero me encuentro también siempre en la situación de aquel que ha de actuar (WM, 322 [VM1, 388]). Claro que no hay que precipitarse a entender ese concepto de situación en el sentido de una «ética de situación». Porque ésta sigue estando concebida a menudo en sentido utilitarista y sigue ocultando en el fondo un saber técnico («¿cómo sacaré partido de la situación?»). El concepto que Gadamer tiene de la situación no procede de esas éticas, sino que se deriva de Jaspers. La situación se caracteriza por el hecho de que «uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella» (WM, 307 [VM1, 372]). La situación tiene en sí algo de invisible, porque estamos inmersos en ella, pero lo importante aquí es ver que esa invisibilidad no excluye el discernimiento ni el sentido de lo que es recto, sino que facilita el que se manifieste: «Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como situación de la actuación y por lo tanto a la luz de lo que es correcto» (WM, 327 [VM1, 394]). La capacidad de discernimiento que aquí se exige no es tanto cuestión de objetivación ni de distanciamiento con respecto a sí mismo, sino más bien de la vigilancia, del hallarse despierto en consonancia con la situación. Y así, en su importante ensayo de 1963 acerca de los fundamentos éticos de su hermenéutica, Gadamer hablaba de una «vigilancia *(Wachsamkeit)* de la conciencia moral» (GW 4, 180). Semejante vigilancia está sustentada siempre por un fondo normativo, por un sentido del bien, pero se realiza únicamente cuando hace justicia a las exigencias de las correspondientes situaciones, que constituyen su único lugar de actuación.

Por consiguiente, la sabiduría ética de Aristóteles se caracteriza por escapar de la objetivación. Esto podrá sentirse únicamente como una deficiencia, si uno mide ese saber por la norma del conocimiento de lo inmutable o de lo que es técnicamente factible. Pero con ello se sale uno de la esfera de la filosofía práctica. Puesto que se sustrae a la objetivación, el saber práctico no puede ni aprenderse (como si fuera un saber matemático) ni enseñarse (como si fuera una habilidad técnica). Sin embargo, es legítimo hablar aquí de un «saber» –o de una sabiduría– y de su rectitud. Pero esa rectitud se acredita únicamente en la vigilancia y en la aplicación. Es un saber en el que no es posible ni deseable el

que uno se descarte a sí mismo, a fin de entender lo que es justo y recto, y en el que la orientación hacia normas abstractas, inspiradas por el ideal científico, corre el peligro de oscurecer la tarea que se le plantea a cada uno. Se trata, por tanto, de un saber práctico que no está desconectado del ser y de la correspondiente aplicación. Éste es el modelo que Gadamer quiso aplicar a la hermenéutica. Sustituirá al paradigma del autodescartarse.

La sabiduría de la hermenéutica jurídica

Partiendo de esta base filosófica bien lograda, Gadamer podrá retornar al problema de la aplicación, tal como se les plantea a las hermenéuticas «prácticas» del derecho y de la teología. Éstas, por su parte, nos ayudarán a comprender mejor el alcance práctico de todo entender. La hermenéutica jurídica se presentará aquí como ejemplar en más de un aspecto. Como sucedía con el modelo de la predicación, el ejemplo de un juez que aplique la ley a un caso concreto podrá parecer algo limitado. Pero, en la continuidad con la sabiduría práctica, el caso aquí limitado nos permitirá aprehender lo universal. Emilio Betti, especialista italiano en hermenéutica que era también jurista de profesión, había hablado ya de la función normativa de aplicación que se ejercía en el veredicto del juez, pero la consideraba como un esfuerzo suplementario que se añadía a la fundamental tarea hermenéutica del entender: el juez que quiera aplicar rectamente una ley tendrá que *entenderla* primero o *entender* cuál fue su intención original.[95] Por consiguiente, el modelo filológico de la penetración noética en el sentido seguía siendo determinante para Betti. Aquí Gadamer invertirá la perspectiva y sostendrá que la aplicación representa la verdadera y primera comprensión. Para mostrarlo, Gadamer aducirá el ejemplo del historiador del derecho (no el del juez), que trata de *entender* una ley antigua. A este ejemplo había recurrido ya Betti, a fin de distinguir del historiador del derecho la labor *adicional* realizada por el juez, quien instituye, también él, el derecho. Ahora bien, según Gadamer, el historiador del derecho hace «exacta-

95. Sobre Betti, véase mi estudio: «L'herméneutique como science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)», en: *Archives de philosophie* 53 (1990) 177-198; el citado estudio se recogió de nuevo en mi obra: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin (París 1993), 155-177.

mente lo mismo que el juez, esto es, distingue el sentido originario del contenido de un texto legal en ese otro contexto jurídico en cuya precomprensión vive como hombre actual» (WM, 332 [VM1, 399]). También el historiador del derecho tiene que efectuar una labor de aplicación. Ésta se realiza en dos planos: 1) Si quiere entender el sentido de una ley, debe entender conjuntamente la posible aplicación de la misma, porque la ley no tiene sentido sino en función de su adaptación a un contexto particular: «reconstruyendo» ese contexto, el historiador del derecho tratará de «entender» en qué sentido la ley puede aplicársele. La ley no tiene sentido sin ese contexto de aplicación posible. 2) Pero, más fundamentalmente todavía, el historiador del derecho no podrá «entender» ese contexto «original» de aplicación, si prescinde de sus propias expectativas jurídicas y de su propio sentido del derecho. Esto no significa en modo alguno que el historiador del derecho deba someter a sus propios criterios jurídicos la ley que estudia, sino únicamente que su comprensión del derecho sigue estando regida por tales expectativas, sobre todo cuando de lo que se trata es de entender contextos jurídicos completamente extraños para nosotros. Por ejemplo, cuando quiera entender la norma jurídica, completamente extraña para nosotros, que permitía en épocas anteriores dar muerte a bebés que habían nacido con discapacidades, esa persona, como *historiador*, no tendrá desde luego que juzgar esa norma a partir de los tiempos actuales. Tendrá que esforzarse en mostrar hasta qué punto esa norma podía considerarse como una norma jurídica dentro de cierto contexto. Pero para ello habrá de poner en juego su propio sentido del derecho. Por consiguiente, en la distinción del horizonte jurídico del pasado, será siempre la norma del sentido jurídico actual la que dirija tácitamente la comprensión. De ahí deduce Gadamer: «En esto me parece que la situación hermenéutica es la misma para el historiador que para el jurista: frente a un texto, todos nos encontramos en una determinada expectativa de sentido inmediata. No hay acceso inmediato al objeto histórico, capaz de proporcionarnos objetivamente su relevancia. El historiador tiene que realizar la misma reflexión que guía al jurista» (WM, 332s [VM1, 208]).

Gadamer, desde luego, es consciente de las diferencias entre las dos labores de aplicación: una de ellas tiene consecuencias inmediatas e instituye el derecho, mientras que la otra sigue siendo de naturaleza contemplativa. Pero a Gadamer le parece que lo que es común a ambas es más importante todavía. Finalmente, eso que es común se refiere no

tanto a la aplicación del derecho por el juez, sino más bien a la comprensión del derecho, que vale por igual para el historiador del derecho y para el juez. Aquí podremos hablar de un mismo y único esfuerzo de comprensión, porque pretende siempre la rectitud de la aplicación al caso concreto. Por consiguiente, la importancia ejemplar de la hermenéutica jurídica no reside sólo en la aplicación efectiva por el juez. La hermenéutica jurídica (pero también la hermenéutica teológica, porque Gadamer habla de las dos al mismo tiempo) es también ejemplar en otro sentido: da carácter concreto a la tensión, constitutiva de todo entender, entre la fidelidad a la ley o la fidelidad al texto, por un lado, y la necesidad de su aplicación al contexto presente, por el otro lado. En efecto, sería un grave error el ver en la aplicación concreta de la ley, que es una aplicación que viene a completar el derecho, una libertad o arbitrariedad con respecto a la ley original. No se hará justicia a la ley y a su espíritu sino cuando uno sepa aplicarla de acuerdo con las correspondientes circunstancias y de una manera creativa.[96] El que no entienda esto, no habrá entendido la ley misma, es decir, el espíritu que la anima y según el cual habrá que aplicarla de manera incesantemente distinta para hacer justicia a las correspondientes situaciones y a sus ineludibles particularidades. No tenerlas en cuenta sería equivocarse, simple y llanamente, con respecto a la ley. Por consiguiente, la aplicación jurídica y teológica del sentido pasado a la actualidad presente no es un acto de violencia, sino que pertenece a la esencia misma de lo que hay que entender. El esfuerzo por su comprensión permanece en una tensión esencial entre dos polos: en una tensión entre el texto del pasado y el caso actual, que siempre es un caso particular y que ha de tenerse en cuenta para el discernimiento. Esta bipolaridad se aplica, según Gadamer, a todo entender. En ella se muestra quizás la más excelente ejemplaridad de la hermenéutica jurídica: «En consecuencia podemos considerar que lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción inter-

96. WM, 333 [VM1, 400]: «Cuando el juez intenta adecuar la ley trasmitida a las necesidades del presente tiene claramente la intención de resolver una tarea práctica. Lo que en modo alguno quiere decir que su interpretación de la ley sea una traducción arbitraria. [...] El juez intentará responder a la "idea jurídica" de la ley mediándola con el presente».

pretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto. Ni el jurista ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente al texto» (WM, 338 [VM1, 405]).

La recuperada unidad de las disciplinas hermenéuticas

La aplicación no podrá aparecer como arbitraria sino cuando se piense que el hecho de que la situación tenga también una palabra que decir constituya un peligro para la objetividad. La hermenéutica jurídica nos enseña, por el contrario, que el desconocer la situación actual representa una falta cometida contra la objetividad y la justicia. La pertenencia a un presente, lo mismo que, por ejemplo, a una tradición, no es aquí una condición restrictiva, sino una condición que hace posible el recto entender (WM, 334 [VM1, 401]). Por consiguiente, a la luz de la hermenéutica jurídica, es ya hora de someter a revisión los equivocados modelos de objetividad que siguen prevaleciendo, ahora igual que antes, en la hermenéutica filológica y en la histórica. Vimos anteriormente que la hermenéutica histórica del siglo XIX se servía del modelo de la filología para explicar la objetividad del entender histórico: entender quiere decir interpretar un sentido a partir de una totalidad dada o de un contexto. Lo particular es siempre únicamente una expresión de una totalidad más abarcante, pero que en la historia no se ha dado jamás. Si en este contexto se había hablado de una filologización de la historia, habrá que reconocer también que ésta fue acompañada por una historización de la filología. Porque incluso los textos que el filólogo trataba de interpretar, fueron entendiéndose cada vez más como expresiones que debían interpretarse a partir de su correspondiente contexto. Con ello se leían los textos, no tanto según su propio y actual sentido enunciativo, sino más bien como testimonios y vestigios de una gran historia. De esta manera la filología misma se convirtió en una rama de la historia.

Esta solidaridad entre la filología y la historia encuentra su confirmación en el término calificativo de *philologisch-historisch* («filosófico-histórico»), que en Alemania sirve a menudo para caracterizar a todas las *Geisteswissenschaften* («ciencias humanas»). Así, por ejemplo, cada academia de ciencias tiene su *philologisch-historische Klasse* («departamento filológico-histórico») para recoger las investigaciones en materia de ciencias humanas. El realce que Gadamer hace de la *applicatio*, con ayuda de las ciencias humanas *prácticas* del derecho y de la teología,

conduce a quebrantar el lugar preferente que se había concedido a esa historia filologizada. En efecto, lo que Gadamer quiere cuestionar es la pretensión de universalidad de una concepción de la investigación cuando esa concepción, como científica, está dispuesta a admitir únicamente el modelo objetivador. A Gadamer, esa pretensión de universalidad le parece insuficiente, no sólo para las ciencias humanas de orientación práctica, como la jurisprudencia o la teología, sino incluso para la historia y la filología, tal como se cultivan de hecho. Incluso bajo la égida de la conciencia histórica, siguen interpretándose y leyéndose textos filológicos o filosóficos, porque esos textos siguen hablándonos hoy en día. Esto se aplica también a acontecimientos históricos a los que se investiga por su significado histórico. ¿De dónde procede ese significado si no es por la «eficacia histórica» *(Wirkungsgeschichte)* que ellos originaron y en la que nosotros nos hallamos actualmente? En efecto, Droysen supo ver muy acertadamente que los hechos investigados por el historiador son siempre únicamente testimonios y vestigios del pasado. En el material que el historiador investiga, se encierra ya significado, aplicación y «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*). Claro está que el historiador debe practicar una cuidadosa crítica de las fuentes. Pero, ¿de dónde le vienen sus preguntas, dudas y cuestionamientos con respecto a la historiografía actual (y en esto consiste, no menos, la investigación histórica), si no es de otros testimonios y de su propia pertenencia al pasado que él quiere entender ahora, es decir, de ese pasado que él quiere hacer que le hable ahora? Por consiguiente, podría muy bien suceder que los factores que son decisivos aquí precedieran «a la aplicación de métodos históricos» (WM, 344 [VM1, 412]).

Por consiguiente, en el acontecer de la aplicación, en el que se interpenetran constante y productivamente el presente y el pasado, encontrará Gadamer el denominador común de todas las disciplinas hermenéuticas, a saber, la de la historia, la de la filología, la de la teología y la del derecho. Por tanto, la unidad de la hermenéutica no reside ni en la universalidad de un método de comprensión (Schleiermacher), ni en la de la conciencia histórica (Dilthey), ni en el ideal contemplativo del filólogo que lee sus textos como expresiones históricas, sino en la tarea de aplicación, de la cual la hermenéutica jurídica y teológica son únicamente los ejemplos más elocuentes. La consecuencia deducida por Gadamer es de tanto alcance, que merece citarse en toda su extensión:

«*También nosotros reconocemos, pues, una unidad interna de filología e historiografía,* pero esta unidad no estribaría ni en la universalidad del método histórico, ni en la sustitución objetivadora del intérprete por el lector original, ni en la crítica histórica de la tradición como tal, sino que, a la inversa, la unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que sólo difiere en cuanto a su patrón. Si el filólogo comprende un texto dado o, lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo, que él más bien adivina, y del que cada texto trasmitido no es sino un fragmento, una letra; y también se comprende a sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como a un patrón único. Es *la conciencia de la eficacia histórica* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento» (WM, 346 [VM1, 414]).

Ahí radica la piedra clave de la hermenéutica de las ciencias humanas, que Gadamer desarrolla en la segunda parte de su obra. Después de su liberación del modelo –extraño a su esencia– del autodesvanecerse y de la reducción de todo significado a la expresión de un proceso histórico objetivable, el entender reconocerá la condición de su posibilidad en su pertenencia al trabajo de la historia (a la «eficacia histórica») y su tarea más urgente en la vigilancia de la conciencia de dicha eficacia histórica. Pero la hermenéutica de Gadamer no se limita o no se limitará ya a proporcionar una comprensión más adecuada de las ciencias humanas. Su investigación adoptará un giro filosófico, en el sentido de un giro universal y ontológico que sobrepase el marco de una hermenéutica de las ciencias humanas. En efecto, el principio del trabajo de la historia (de la «eficacia histórica»), que nos permite recuperar la unidad de las disciplinas hermenéuticas, es una nota característica universal de todo entender y de toda relación con el mundo. Se fundamenta finalmente en nuestra constitución lingüística. Todo el resto de la hermenéutica de Gadamer, todavía por efectuar, se mantendrá bajo la idea directriz de esta universalización de la hermenéutica bajo la dirección del lenguaje. Antes de que observemos este último giro, será conveniente que un especial «análisis de la conciencia obrada por la eficacia histórica» precise las relaciones de la hermenéutica con la herencia aportada por la filosofía de la reflexión.

Los espejismos de la reflexión y el fantasma del relativismo

> «El oráculo de Delfos: "¡Conócete a ti mismo!", nos recordará que no somos dioses, sino seres humanos. ¿Habría que acusarlo, por tanto, de relativismo histórico?»[97]
>
> *Hans-Georg Gadamer*

En toda su obra *Verdad y método*, Gadamer recurrió repetidas veces a Hegel, a fin de superar las estrecheces del historicismo. Hegel había llegado a conocer, mucho mejor que Schleiermacher, que el entender no efectúa tanto una reconstrucción del pasado, sino que es más bien una integración en una constelación presente, porque el sentido se realiza siempre únicamente en la aplicación. Hegel vio, además, de manera mucho más penetrante que el historicismo, que la historia no constituye tanto un tema de investigación objetiva, sino que es más bien la constitución más íntima del historiador. Finalmente, él habría expuesto, como ningún otro, hasta qué punto la conciencia brota de la historia, más aún, del trabajo de la historia (de la «eficacia histórica»). Con ello, para Gadamer, esta conciencia, que se entiende a sí misma a partir de la historia, es autoconciencia. La hermenéutica de Gadamer culmina, por su parte, en el desarrollo de una conciencia refleja del trabajo de la historia. ¿No será, por tanto, una nueva variedad de hegelianismo?

Por consiguiente, para marcar las diferencias importantes y decisivas con respecto a Hegel, Gadamer tendrá que enfrentarse con la conciencia idealista del mismo, pero sin «renunciar a Hegel», como hizo Paul Ricoeur en su propia hermenéutica de la conciencia histórica.[98] Para Gadamer es más importante: «retener toda la verdad del pensamiento hegeliano» (WM, 348 [VM1, 416]), frente a la pretensión totalizadora y reflexiva de su sistema.

97. TPHGG, 385.

98. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3, Seuil (París 1985) 280ss. Sin embargo, a mí me parece que Ricoeur, en este capítulo de su obra, está muy cerca de Gadamer. Sobre las diferencias de origen y de método entre la hermenéutica de Gadamer y la de Ricoeur, véase por ahora mi esbozo: «Hans-George Gadamer und die französische Welt», en: G. Figal (ed.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam (Stuttgart 2000), 147-159.

Gadamer se esfuerza sobre todo en sustraerse al hechizo que ejerce la «filosofía de la reflexión». Quizás en el año 1960 él no había precisado aún con suficiente claridad lo que entendía por ella, pero daba a entender sin dificultad que se refería a la pretensión de Hegel de integrar (o asumir) la historia en la dimensión de la conciencia. La expresión «filosofía de la reflexión» se prestaba a malentendidos, porque Hegel la había utilizado ya para criticar, desde su obra titulada *Differenzschrift* («Escrito sobre la diferencia», 1801), la manera de pensar de Kant, Fichte y Jacobi, cuyo máximo error consistía, según Hegel, en que no se desligaban nunca de la órbita de la subjetividad y en que, con ello, estaban privados de toda realidad. Cuando Gadamer utilizar la expresión «filosofía de la reflexión» en contra de Hegel lo hace para censurarle por desconocer él mismo, finalmente, la plena realidad de la historia. Con su disolución de la historia en la autoconciencia del espíritu, Hegel no había logrado sustraerse tampoco a la órbita de la filosofía de la reflexión. Gadamer intenta resistir a esta tentación, vinculando la conciencia no tanto a la autotrasparencia del espíritu, sino más bien a la vigilancia histórica de la conciencia, una vigilancia que no llegará nunca a ser completamente trasparente para sí misma. El *medium* de esa vigilancia no es tampoco la autorreflexión, sino el elemento abierto del lenguaje, en virtud del cual nosotros podemos ver y pensar todo, pero que de manera inmemorial se sustrae a la reflexión temática.

La vigilancia obrada por la «eficacia histórica» recuerda la inmemorial historicidad sobre la cual se basa ya siempre la conciencia. Ahí reside la «verdad del sistema hegeliano», que Gadamer trata de mantener en contra de la pretensión de Hegel de un saber absoluto, es decir, desligado de esta historicidad. Pero esta posición protohermenéutica se ve situada ante dos dificultades que una nueva filosofía de la reflexión puede esgrimir contra ella: 1) La conciencia obrada por la eficacia historia podrá estar muy condicionada, ¿pero no se eleva igualmente sobre la historia, de tal manera que ella misma sea absoluta o quiera tener vigencia absoluta? Para decirlo con otras palabras: el enunciado universal de la conciencia obrada por la eficacia histórica quiere tener vigencia universal. Pero, al parecer, no es capaz de lograrlo a partir de sus propios presupuestos. ¿No hay aquí una contradicción o una autocontradicción (pragmática)? 2) Si la conciencia obrada por la eficacia histórica no está desligada de la historia, ¿cómo podrá sustraerse al relativismo histórico?

Las dos líneas de argumentación son pertinentes aquí, porque Gadamer se inclina en general a ver en ellas figuras de la filosofía de la reflexión. Sin embargo, las trata desde una gran distancia, como si no se sintiera afectado por ellas. En efecto, Gadamer quería superar la problemática del historicismo y, con ello, la del relativismo. Por tanto, no se reconoció nunca a sí mismo en un proyecto relativista. Fueron principalmente sus adversarios, como K.-O. Apel, los que evocaron ese fantasma.[99] Para Gadamer, el relativismo es precisamente eso: un fantasma. Inspirará temor, al poner a la vista las consecuencias imposibles que se seguirían de la tesis de que todo es relativo. Pero la hermenéutica no afirmó nunca que todo sea relativo, sino únicamente que nosotros pertenecemos a la experiencia sensible y que, si no nos percatamos de ello, no podrá haber sentido para nosotros. Un sentido no instituido –fuera del estrecho ámbito de las verdades matemáticas y de las lógico-analíticas– no podremos captarlo. La hermenéutica, en este punto, recuerda únicamente la afirmación resignada del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo, es decir, conoce que no eres un dios sino un ser humano». «¿Habrá que acusar, por ello, de relativismo histórico al oráculo de Delfos?», se pregunta Gadamer.

Ahora bien, toda la hermenéutica de Gadamer desarrolla una respuesta a la exigencia formulada por el relativismo, porque destruye los fundamentos del mismo. Sólo puede hablarse de relativismo cuando se presupone la posibilidad de una verdad absoluta. Únicamente a la luz de semejante verdad todo aparece como meramente relativo. Esta concepción absolutivista de la verdad es la que la hermenéutica cuestiona para nosotros, que somos seres humanos y seres dotados de lenguaje. En este absolutismo, es muy importante la idea de una verdad que se base en un *fundamentum inconcussum*; más aún, que constituya el fundamento supremo. ¿De dónde procede esta idea de un *fundamentum inconcussum,* si no es de una represión de nuestra finitud? ¿Es apropiado declarar relativas las posibilidades de verdad de nuestra finitud, porque no

99. Véase finalmente: K.-O. Apel, «Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding», en: TPHGG, 67-94. En alemán: «Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamer Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehen zu beantworten», en: Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Fráncfort del Meno 1998), 569-607.

resisten esa exigencia atemporal? A Gadamer le parece que es más bien preceptivo cuestionar esa representación metafísica. La historicidad no aparece entonces como una limitación (cosa que, indudablemente, también es), sino que aparece también como una condición de posibilidad de la verdad: «La historicidad no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad. La argumentación del relativismo histórico pierde así todo fundamento real. La exigencia de un criterio para la verdad absoluta es un ídolo metafísico abstracto y pierde todo significado metodológico. La historicidad deja de evocar el fantasma del relativismo histórico» (GW 2, 103 [VM2, 106]).

Por eso, el relativismo es para Gadamer una pura figura de reflexión, porque carece de toda referencia con la realidad objetiva. Proyecta un problema que no es una verdadera cuestión, porque se da únicamente en la reflexión. Es un burdo malentendido equiparar la experiencia fundamental de la historicidad con un relativista *anything goes*. Sucede precisamente todo lo contrario: una conciencia surgida en la historia, afectada por ella y, con ello, vulnerable por ella, tolerará, en efecto, muchas cosas, pero no podrá aceptarlo todo. Preguntará acerca de razones y argumentos creíbles. Vimos anteriormente hasta qué punto la hermenéutica se aferra a la consistencia y a la *adaequatio*, en la cual habla siempre conjuntamente la conciencia. Por consiguiente, una conciencia situada y que sabe que está situada, permanecerá abierta para el horizonte del otro y, con ello, para toda revisión. Uno de los espejismos del reproche lanzado contra el relativismo es el de hacer que nos olvidemos de que para nosotros, los hombres, la verdad sigue siendo cuestión de vigilancia y de horizonte. Para la hermenéutica, el relativismo no debe ser refutado, sino destruido.

Otra cuestión es la de saber si la hermenéutica misma es coherente, cuando insiste en la historicidad del entender. En el caso de que se puedan mantener desligados ambos complejos de problemas, entonces se pasaría aquí del problema del relativismo al problema de la autocontradicción. La contradicción (denominada a menudo pragmática o performativa) residiría en la afirmación universal de que todo entender está marcado por la historia, porque esta «tesis» pretendería tener validez de manera no histórica. En lo que respecta a esta argumentación de autocontradicción, Heidegger y Gadamer tuvieron menos paciencia aún que para la argumentación afín que los acusaba de relativismo. Habrá que admitir

que esta acusación se lanzó principalmente después de la aparición de *Verdad y método*, y que lo hicieron sobre todo autores como K.-O. Apel y Jürgen Habermas (y, en el caso de Apel, en nombre de una fundamentación suprema, lo cual era –al menos– consecuente). Gadamer y Heidegger vieron en ella, no una argumentación sumamente refinada, reflexivamente crítica, como se la presentó a menudo, sino una caricatura de la misma. Heidegger, que la mencionó en relación con la autorrefutación del *escepticismo*, habló en este caso de una especie de «ataque por sorpresa» (o «golpe de mano») (SZ, 229 [ST, 250]; cf. WM, 350 [VM1, 419]). En efecto, un ataque por sorpresa tiene algo de alevosía. Así, por ejemplo, cuando a una persona que pasea tranquilamente por Central Park le asaltan por la espalda, eso es un «ataque por sorpresa».

El sentido del argumento de la autorrefutación es el de «atacar por sorpresa» al adversario. En efecto, quiere llamar la atención sobre el hecho de que no todo es relativo o histórico, si es que se puede proponer la tesis de que todo sea histórico. Pero, ¿a quién se quiere convencer así del error? ¿La finitud podría escapar de su condición de finitud en el momento en que, gracias a esa astuta reflexión, se llegara a reconocer que no puede mantenerse a sí misma sin autocontradicción? ¡Bonito consuelo! Si se quiere mantener eso a toda costa, entonces esa finitud llega a ser un nuevo absoluto. Pero no se trata de un absoluto que sea capaz de tranquilizarnos sobre la posibilidad de una verdad absoluta. Ahora bien, ¿hay una verdadera «contradicción» en el hecho de mantener este principio de la finitud? ¡No! Porque se contenta con recordar, naturalmente en palabras condicionadas en sí mismas y en un tiempo igualmente condicionado, la condicionalidad en la que se desarrolla para nosotros, los hombres, la experiencia de la verdad (porque supuestamente los dioses disponen de una verdad absoluta, pero nosotros ni siquiera sabemos que esa verdad existe). Una verdad que no obedeciera ya a esa condicionalidad, no sería para nosotros una verdad. Esta condicionalidad vale también obviamente para la hermenéutica. También ella es una respuesta a cierta constelación, a saber, una respuesta a una concepción no histórica de la verdad. Incluso la hermenéutica se inscribe en un contexto de diálogo, como prueban suficientemente los *recuerdos* históricos que se mencionan en los primeros capítulos de *Verdad y método*.

La estrategia de autorrefutación permanece, según Gadamer, en el espacio vacío de la pura reflexión y carece así de toda objetividad. Gadamer gusta de asemejarla a una figura de la sofística. Tiene presente en todo

ello el modelo socrático del diálogo, en el que dos enunciados opuestos son contrapuestos con igual derecho. Lo decisivo en todo ello no es nunca el juego de la reflexión, sino la mirada dirigida hacia la cosa. No es la intención de Gadamer cercenar las posibilidades críticas de la reflexión. Lejos de eso, quiere acentuarlas, recordando que, por sí mismas, *no son suficientes* y que, no sin razón, llegan a hacerse sospechosas cuando dejan de dirigir la mirada hacia la cosa misma, que en este caso es la finitud. La reflexión cae, al parecer, en un delirio pánico de seguridad cuando, por su retirada a la estrategia de autorrefutación, cierra los ojos a la historicidad. No ve, entre otras cosas, que su afán de seguridad se basa en una negación de la historicidad, y que así confirma la universalidad de ésta.

El argumento de la reflexión quiere mantener a cualquier precio la posibilidad de una verdad no histórica que, finalmente, es sólo la verdad del propio juego de la reflexión que gira en torno a sí misma. La pretensión de tal verdad no eleva a la hermenéutica. Se propone únicamente recordar la condicionalidad histórica (en el sentido de la *conditio humana)*, que sigue siendo la condicionalidad de cada verdad para nosotros los hombres. Se aplica también a las verdades de las ciencias, por cuanto éstas se expresan lingüísticamente y con ello desean ser inteligibles. Pero a la hermenéutica no se le ha ocurrido nunca formular esa condicionalidad en su solo enunciado, porque sabe muy bien que todo enunciado (incluido el que se arriesga de esta manera) participa de esa condicionalidad. Esta condicionalidad de la pertenencia a una historia y a una lingüisticidad es la que induce a Gadamer, en la última sección de su obra, a hablar de un «aspecto universal» de la hermenéutica. Por consiguiente, lo de universal no es ni un enunciado ni una filosofía, sino un *aspecto* esencial del sentido de su integración en una comprensibilidad circunscrita por la historia. No fue Gadamer el primero en hablar de una pretensión de universalidad de la hermenéutica, sino que fue Habermas quien lo hizo en primer lugar.[100]

La hermenéutica, al recordar de nuevo la condicionalidad lingüístico-histórica de todo entender, trata de poner de manifiesto una «relación vital», que no debe ser entendida como una construcción lógica:

100. Su escrito, publicado primero en *Gadamer-Festschrift* («Miscelánea de homenaje a Gadamer») de 1970 y reimpreso más tarde repetidas veces, se titulaba de hecho: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik» («La pretensión de universalidad de la hermenéutica»). Volveremos más tarde sobre él.

«Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión considerar como una relación entre frases cosas que realmente no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales. La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas» (WM, 452 [VM1, 538]). No carece de cierto carácter jocoso el que Gadamer, en 1960, se apoyase precisamente para tales afirmaciones en un trabajo del joven K.-O. Apel, que había mostrado lúcidamente «que, cuando el hombre habla de sí mismo, esto no puede entenderse en modo alguno como una afirmación objetivamente fijada de su ser así [= de su esencia], con lo que la refutación de esta clase de proposiciones apelando a su relatividad y contradictoriedad lógica carece de sentido» (WM, 452 [VM1, 538, nota 14]).

La reserva platónica de Gadamer con respecto al argumento de la reflexión tiene que ver también algo con su desconfianza hacia la voluntad de posesión de sí mismo, que anima esa reflexión pura, es decir, centrada en torno de sí misma. En efecto, la filosofía de la reflexión presupone que puede haber una conciencia de sí mismo, como hay una conciencia del objeto. Indudablemente, la conciencia es consciente del mundo que en ella «se refleja»: el mundo existe para la conciencia como el horizonte de todo lo experimentable. Pero, ¿existe una conciencia de esa conciencia misma, es decir, un autorreflejarse del espejo? En efecto, la metáfora del reflejarse y de la reflexión sugiere que el espejo y lo reflejado en él no son lo mismo (¿podrá la filosofía de la reflexión llegar hasta lo metafórico de sus propios enunciados?). La autorreflexión presupone que la conciencia puede llevarse a sí misma ante la conciencia, tal como ésta es en sí. Pero ¿quien nos dice que la conciencia reflejada en el «revestimiento» del espejo –para recoger una expresión de Rodolphe Gasché–[101] es ade-

101. Cf. R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press (Cambridge, Mass. 1986). Sobre este límite de la reflexión véase: R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF (París 1988) (este autor lee a Aristóteles a través de Heidegger, como lo hace Gadamer), 17: «Je ne peux faire l'expérience que de ce à quoi je suis présent. Mon expérience est précédée nécessairement par une présence au monde. Mais cette présence au monde, je n'en dispose pas. En un sens, il n'y a pas d'expérience du monde: l'expérience ne porte jamais que sur les choses présentes dans le monde, et jamais sur le monde lui-même».

cuada a la conciencia, y si puede hablarse de que hay evidencia en semejante juego del espejo? En efecto, en el concepto de la conciencia obrada por la «eficacia histórica» se implica ya el que la subjetividad sea quizás meramente un espejo deformante (WM, 281 [VM1, 344]). ¿No delata la proclamada autotrasparencia de la reflexión una impenetrabilidad más extensa aún? Es posible que la reflexión se deje extraviar aquí por sus propias metáforas, por cuanto se aplica a sí misma las categorías y los motivos del «comprender» y del «dominar», que sólo pudieron acreditarse para la naturaleza objetivada de la ciencia. El límite de estas metáforas es también el de la filosofía de la reflexión.

Según Gadamer, se puede efectuar un pensar del pensamiento en sí mismo pero, como en Aristóteles, la *noesis noeseos* queda reservada para la Divinidad. Sin embargo, esa Divinidad es tan soberana que sólo sabe acerca de sí misma y no se preocupa del resto del mundo. El peligro de la filosofía de la reflexión es que sólo se oiga a sí misma. Por el contrario, la conciencia hermenéutica, al recordar su propia finitud, permanecerá abierta para el otro.

La apertura de la conciencia hermenéutica

El alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón: es una afirmación lapidaria que el Gadamer de los últimos tiempos gusta de formular. Se halla preparada en la apertura de la experiencia hermenéutica, que Gadamer contrapone en su obra *Verdad y método* a la cerrazón de la filosofía de la reflexión. Ahora bien, esta experiencia no es la que el científico prepara en su laboratorio: una experiencia que se puede repetir y verificar, sino que es la experiencia que la conciencia vive. Es la experiencia que nos sorprende, que decepciona nuestras expectativas y obliga así a cambiar de manera de pensar. Su modelo lo ofrece aquella sentencia de Esquilo: *pathei mathos*, por medio del sufrimiento se hace uno más sabio. En esto consiste la experiencia real, porque la experiencia que no hace más que confirmar lo que ya sabemos, no es verdadera experiencia. En ella no se experimenta nada. Sólo la experiencia negativa nos proporciona intelección y nos abre nuevos horizontes. El especialista en el estudio de casos, Karl Popper, habló elocuentemente de una dialéctica del *trial and error* («investigación por tanteo») en la ciencia. Gadamer acoge calurosamente esta concepción de la experiencia, pero, para él, sigue estando orientada, de manera exce-

sivamente voluntarista e instrumental, hacia una labor de experimentación y control. Desconoce, por tanto, el carácter «apasionado» y ocasional de la verdadera experiencia.[102] El científico, que prueba y contrasta sus hipótesis, sigue siendo dueño y señor de la experiencia, de la cual deduce él sus resultados. Por el contrario, la revolución propia de la experiencia hermenéutica arrebata a la conciencia esa seguridad. La experiencia hermenéutica la priva de su certidumbre, para confrontarla absolutamente con su finitud. Como describió acertadamente la *Phänomenologie* de Hegel, el carácter negativo de la experiencia esencial aporta consigo una nueva forma de conciencia. En efecto, conduce a la conciencia hermenéutica hacia el reconocimiento fundamental de su propio no saber: «La negatividad de la experiencia posee, en consecuencia, un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que adquiere es un saber abarcante» (WM, 359 [VM1, 428s]). Esta conciencia de la propia finitud es una conciencia de la esencia trágica de la experiencia humana, «que constantemente tiene que ser adquirida y que a nadie le puede ser ahorrada» (WM, 361 [VM1, 432]). Esta extensa sabiduría hermenéutica es una sabiduría que hace también que alcancemos un horizonte. Y, así, de aquel que ha alcanzado tal horizonte, se dice que es un hombre de experiencia (cf. WM, 359, 377 [VM1, 428, 449]).

Por consiguiente, el hombre experimentado, de quien se dice también que es sabio *(phronimos),* es igualmente aquel que dispone de un saber de validez universal o que es capaz de predecir soberanamente el curso de las cosas. En este punto, Aristóteles nos dio la indicación decisiva, cuando encuadró la experiencia *(empeiria)* entre las percepciones aisladas y la universalidad del concepto (WM, 373 [VM1, 445]). Ahora bien, esta posición intermedia de la experiencia dista mucho de ser una deficiencia. Acierta precisamente con la esencia de la experiencia, que consiste en ser un saber que uno no cesa nunca de adquirir. Es el resultado de numerosas percepciones, pero, a diferencia del conocimiento propio de un concepto universal, puede siempre invertirse. Y lo que es más importante todavía: se acredita únicamente en el caso concreto. Reducir esa universalidad de la experiencia al plano del conocimiento conceptual sería arrebatarle su referencia constitutiva al orden de la expe-

102. Véase, a propósito, la nueva nota a pie de página en WM, 359 [esta nota no aparece en VM1, 428].

riencia, que se adquiere siempre y que ha de seguir adquiriéndose constantemente, pero que constituye también su único campo de aplicación. El hombre experimentado no dispone de un método infalible para dirigir el curso de las cosas, sino que, lejos de eso, conoce lo impredecible de toda experiencia. El que quiera llegar a la experiencia partiendo de elevados principios abstractos que tengan validez para cada situación, no es un hombre de experiencia ni es tampoco especialmente sabio. Sin embargo, la *empeiria* disfruta –según Aristóteles– de una «universalidad» que no es ni la del concepto ni la de la percepción repetida. Remite a la universalidad de la finitud de toda experiencia y, finalmente, a la experiencia fundamental de la finitud misma.

Por eso, esta experiencia conduce a la apertura hacia el otro y a una nueva experiencia, de la cual solamente se puede predecir que es impredecible. Instruida por el sufrimiento y la decepción de sus anteriores expectativas, esta experiencia creará un nuevo horizonte de vigilancia. Ahí reside el horizonte de la conciencia obrada por la «eficacia histórica»: es un «percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente [es un reconocimiento de que] toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada» (WM, 363 [VM1, 434]).

La argumentación de Gadamer es aquí muy clarividente: puesto que sabemos que somos finitos y limitados, nos abrimos a otros horizontes. Sin embargo, en una perspectiva crítica podrá plantearse la cuestión de si la finitud propia de la experiencia hermenéutica conduce absolutamente a la apertura hacia el otro y hacia nuevas experiencias. La finitud de la conciencia condicionada por la «eficacia histórica», ¿no consiste también y principalmente en *no* poder mantenerse abierta para todas las experiencias? Claus von Bormann, un agudo crítico de Gadamer, vio en esto la ambigüedad esencial de la experiencia hermenéutica.[103] En efecto, una hermenéutica que radicalice la finitud habrá de reconocer que cierta cerrazón pertenece seguramente a la experiencia hermenéutica. Su insistencia en los prejuicios condicionantes y condicionados del entender incluye el que no todos ellos estén a la libre disposición. La

103. C. von Bormann, «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1971), 83-119). Gadamer aceptó plenamente la razón de esta crítica (GW 2, 256 [VM2, 248, nota 28]).

conciencia, por estar abierta, es decir, despierta para su mundo, no está abierta para *todas* las perspectivas.

Una conciencia radicalizada, obrada por la «eficacia histórica», tendrá que prestar atención a esta ambigüedad *esencial* de la experiencia hermenéutica. Pero esto no hará más que aguzar su vigilancia. Puesto que yo puedo equivocarme, cuando creo que tengo razón, tendré que mantenerme tanto más abierto para la oportunidad del diálogo y para la perspectiva del otro (que también puede estar dentro de mí mismo, porque los mejores argumentos que pueden aducirse contra la propia posición son siempre aquellos que uno reprime dentro de sí mismo –todo el que haya escrito algún texto que sea un poco filosófico, lo habrá experimentado). De conformidad con este espíritu, Gadamer se ajustará al modelo de la dialéctica socrático-platónica, que sabe muy bien que la diferencia entre la verdad y la sofística es, a menudo, muy tenue. ¿Quién podrá estar seguro de que no ha sucumbido jamás a la sofística? También esto es finitud humana y –según la hermenéutica– es universal.

Por eso, la experiencia hermenéutica no desemboca en una seguridad absoluta (ya sea la de la experiencia científica o bien la del saber absoluto en Hegel), sino en un cuestionamiento de toda seguridad. Por consiguiente, la dialéctica hegeliana de la conciencia se reintegrará en el modelo dialógico platónico que, bajo la égida de Sócrates, cuestiona todas las supuestas pretensiones de saber. Por eso, la conciencia obrada por la «eficacia histórica» es socrática, porque desarrolla un arte de preguntar y de mantenerse abierto. En las ciencias humanas, lo decisivo no es siempre llegar a resultados firmes, sino saber plantear cuestiones. Como se indicó ya de pasada con anterioridad, el hombre culto no es el que tiene preparada una respuesta para todo, sino aquel que sabe plantear cuestiones y dejarlas abiertas, y muestra así que tiene un horizonte. La apertura hacia posibles respuestas forma parte esencialmente de la vigilancia de la conciencia obrada por la «eficacia histórica».

La lógica de las ciencias humanas, en cuanto contribuye a la formación de esta vigilancia, es una lógica de la pregunta. Un primer esbozo, todavía muy rudimentario, de esta lógica lo encontró Gadamer en la *logic of question and answer*, desarrollada por R. G. Collinwood. En efecto, este autor había conocido muy bien que el historiador que quiera entender el curso de las cosas tendrá que reconstruir la cuestión a la que el hecho histórico es una respuesta (WM, 376 [VM1, 449]). No podrá entenderse el pasado sin plantearle preguntas y sin trasladarse a la

apertura de su situación. Entender significa aquí entender la cuestión a la que la historia es la respuesta. Pero esa cuestión y esa situación de cuestión, sólo puede entenderse como tal; no se da como un hecho. Dada está únicamente la respuesta. En este preguntar acerca de lo que está detrás de lo acontecido, escrito y afirmado, reside muy probablemente una lógica universalizable de las ciencias humanas. Por tanto, el paso decisivo dado por Collingwood es muy valioso.

Sin embargo, en la perspectiva de Collingwood hay una doble unilateralidad. Por un lado, parece presuponer que el curso de la historia obedece a un plan consciente. Los planes y las expectativas de los actuantes históricos no son siempre decisivos en la historia, sino que en ella se entrecruzan las intenciones de los actores con las contingencias y las cadenas causales de factores imprevisibles. Por otro lado, Collingwood parece dar por sentado que uno necesita trasladarse sencillamente a la situación y a las cuestiones de los que contribuyeron a formar ese curso histórico, para entender el trascurso de las cosas. Como es bien sabido, el motivo del «trasladarse», tan predilecto desde la hermenéutica romántica, es sospechoso para Gadamer. La cuestión que uno trata de entender, es siempre –para él– una cuestión que uno se plantea a sí mismo, de tal manera que aquí puede hablarse nuevamente de fusión de horizontes. Naturalmente, no es tanto la historia la que ha de responder a las cuestiones de hoy, sino que las cuestiones de hoy han de hacer que la historia hable, aunque el historiador las revista prudentemente de la forma: aquí podría uno preguntarse si... (WM, 381 [VM1, 453]). Esta lógica de la pregunta y de la respuesta, propia de las ciencias humanas, da carácter concreto a la concepción de Gadamer acerca de la aplicación.

La afirmación revolucionaria de Collingwood es también decisiva en el sentido de que va más allá de la hermenéutica propia de las ciencias humanas. No sólo es acertado lo de que un suceso o un texto han de entenderse como respuesta a una cuestión –una respuesta que sólo podrá entenderse, cuando uno se formule la cuestión a sí mismo–, sino que es acertado también el que todo enunciado debe entenderse como una respuesta. La versión más universal de esta idea se encontró, después de escrita la obra *Verdad y método*, en un texto de 1966: «Éste es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio: no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y sólo así se puede entender» (GW 2, 226 [VM2, 219]). Se entiende un discurso, una palabra, pero también un silencio o un gesto –todo esto es

lingüisticidad–, en la medida en que uno presta atención conjuntamente a la pregunta, a la necesidad, al sufrimiento o a la constelación de la que aquéllos proceden. Por eso, en el entender se efectúa una fusión de horizontes entre lo que ha de entenderse y la persona misma que entiende. «La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue», de Gadamer, «es la de que *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*» (WM, 383 [VM1, 456]).

El lenguaje constituye en todo ello no sólo el «objeto» (por ejemplo, una estructura de sentido), sino también el «modo de realización» del entender, por cuanto uno trata de expresar un sentido. Pero se trata de un objeto y de un modo de realización que tienen algo insondable, más aún, algo inquietante, porque el lenguaje se halla tan entretejido con este objeto y con la realización del entender que parece imposible mantener desligado al lenguaje, en primer lugar, de las cosas y, en segundo lugar, del esfuerzo lingüístico del entender. Aquí habrá que hablar de una doble fusión, porque no sólo es la fusión del lenguaje con las cosas, sino también la fusión del lenguaje y del pensamiento. Ahora bien, esta no diferenciación es sólo inquietante para una manera de pensar comprometida con la objetivación que quisiera distinguir al pensamiento de su articulación lingüística, y a las cosas de su verbalización. Precisamente es la concepción instrumental del lenguaje, aquí predominante, la que Gadamer desearía seguir investigando, a fin de aproximarse al «diálogo que somos nosotros». El lenguaje no sólo es un instrumento o una posesión de la que se pueda disponer y de la que se sirve el pensamiento soberano (WM, 384 [VM1, 457s]). El diálogo esencial, que somos nosotros, no sólo con las cosas, sino también con nosotros mismos, constituirá el último desafío de la hermenéutica. El ser no se dejará ya distinguir del lenguaje que lo habita. Esta intuición conducirá a un giro ontológico de la hermenéutica siguiendo el hilo conductor del lenguaje.

Capítulo quinto

EL DIÁLOGO QUE SOMOS NOSOTROS

De camino hacia la cercanía inquietante del lenguaje

«Comprender lo que nos tiene prendidos»: así se puede sintetizar la tarea paradójica de la hermenéutica (GW 2, 108 [VM2, 110]). La hermenéutica de nuestro estado histórico de yectos se halla atenta de manera especial a la pertenencia de nuestro entender al *medium* lingüístico, que se sustrae a un comprender intelectualista porque trabaja ya siempre con anterioridad a todo concepto y a todo proyecto. Esta indisponibilidad fue, en la segunda parte, la indisponibilidad de la historia, a la cual nosotros pertenecemos más de lo que ella nos pertenece a nosotros. En la lingüisticidad verá ahora Gadamer la dimensión más universal de esta pertenencia obrada por la «eficacia histórica». Ahora bien, «el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana», porque la lingüisticidad es para nosotros «algo tan inquietantemente cercano» (WM, 384 [VM1, 456s]). Lo inquietante es, literalmente, aquello en lo que no nos sentimos a gusto y que, por tanto, nos inspira cierto sentimiento de lo que es mostruoso y estremecedor. La intuición fundamental de Gadamer es que ese elemento inquietante del lenguaje es precisamente nuestra patria. En ella, es decir, en su «inquietante cercanía» habitamos y vivimos. Por consiguiente, la hermenéutica del estado de yecto no puede menos que pensar en esa inquietante inmemoriabilidad del lenguaje. La hermenéutica no llegará nunca a enseñorearse de ella. ¿Cómo podría uno dominar, según la intuición básica de Gadamer, el *medium* que enteramente nos domina? En un movimiento del pensamiento, que nos recuerda la frase heideggeriana «de camino hacia el lenguaje», lo único que podemos hacer es esperar «acercarnos a las tinieblas del lenguaje» (WM, 383 [VM1, 457]). Nada más, pero tampoco nada menos.

No tiene nada de extraño que Gadamer expresara posteriormente cierta insatisfacción por las exposiciones sobre la lingüisticidad hechas por él en la última parte de su obra principal. En el diálogo con Carsten Dutt, confesó abiertamente en 1993 que su labor, durante los treinta y cinco últimos años, había estado dedicada a profundizar en este enigma de nuestra pertenencia al lenguaje.[104] Las exposiciones que se hacen en la tercera parte muestran muchas veces un carácter rudimentario. Pero no debemos considerar esto, simplemente, como una deficiencia. En efecto, Gadamer quería aproximarse sólo a la oscuridad del lenguaje que inspira inseguridad, más aún, a la jungla del lenguaje. Esta aproximación a lo que es casi imposible aproximarse contiene precisamente, en este aspecto, un carácter ejemplar de una hermenéutica del estado de yecto, y su intención es recordar a la conciencia aquello que precede a toda conciencia y la hace posible. Cuanto más balbuceante y tosco sea un análisis del lenguaje, tanto más hará justicia a lo que es su objeto. Consideradas desde esta perspectiva, las exposiciones que se hacen en la tercera parte de *Verdad y método* sobre el lenguaje, son una obra maestra.

Hay que tener en cuenta, además, que hasta aproximadamente el año 1960 la temática del lenguaje había permanecido en buena parte como una *terra incognita* de la filosofía. La lingüisticidad se impuso hasta tal punto *desde entonces* como el tema dominante de la filosofía, si no como el único, que difícilmente podremos imaginarnos la situación que reinaba entonces. Esa evidencia filosófica del lenguaje se nutrió de corrientes realmente muy diversas, entre las que habrá que contar el positivismo lógico, la *ordinary language philosophy* de Oxford, el pragmatismo americano (y su reanimación por Quine), el estructuralismo, el psicoanálisis (por ejemplo, de Lacan), la deconstrucción, la hermenéutica, la pragmática trascendental de Apel y Habermas y los últimos trabajos de Merleau-Ponty y de Heidegger. Hacia fines de los años cincuenta, eran muy pocos en Alemania los que habían leído a Wittgenstein. La filosofía analítica predominante en América permanecía casi invisible en

104. Véase: Carsten Dutt (ed.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch: Hermeneutik-Ästhetik-Praktische Philosophie*, Carl Winter Verlag (Heidelberg 1993); véase la expresión de esa misma insatisfacción en *LB-Gespräch* 282 [«Diálogo de la ANT» 365s]. En este sentido deben entenderse también las acentuadas referencias que se hacen, en la última edición de *Verdad y método* (WM, 447, 465), a los necesarios complementos sobre la lingüisticidad, que aparecen en el tomo segundo de las obras completas (GW).

Alemania o era asociada con el positivismo del Círculo de Viena, y gozaba precisamente por ello de mala fama. Incluso la fenomenología de Husserl, a pesar de su gran interés por los problemas del significado y de la intencionalidad, había dedicado poca atención al lenguaje. Esto mismo había sucedido también, en general, en la filosofía clásica, en la que prefería hablarse de conceptos, ideas y representaciones, y no tanto de palabras. Este juicio ha dado ocasión varias veces a una revisión, hasta tal punto que en todos los clásicos de la filosofía, desde Platón y Aristóteles hasta Agustín, Ockham, Humboldt y Nietzsche, se ha ido hallando, mientras tanto, una concepción del lenguaje, aunque se trate únicamente de una visión retrospectiva a causa de la importancia casi inflacionista que la filosofía contemporánea concede al lenguaje.[105] En investigaciones más profundas, han podido encontrarse también muchas excepciones a este olvido filosófico del lenguaje con anterioridad a 1960 (Gadamer mismo se referirá a los trabajos, poco conocidos hoy en día –a pesar de todo– de Richard Hönigswald, Julius Stenzel y Johannes Lohmann), pero estas excepciones sólo se recomiendan como concepciones del lenguaje a partir de nuestro momento actual, que concede al lenguaje una preeminencia que lo domina todo, y no sólo en la epistemología, sino incluso también en la ética. Claro está que la única excepción digna de mencionarse y decisiva para Gadamer es la de Heidegger. Sin embargo, no debemos olvidar que la gran obra de Heidegger sobre el lenguaje, *Unterwegs zur Sprache* («De camino hacia el lenguaje») apareció en 1959, cuando la obra *Verdad y método* se encontraba ya en impresión. Claro está que Gadamer conocía las reflexiones de Heidegger sobre el lenguaje y la poesía, publicadas desde 1935. Seguramente debieron de inspirarle y animarle, pero en una forma que es difícil de estimar. Aunque algunas expresiones de Gadamer recuerdan a Heidegger («Ontologische Wendung» [«giro ontológico»], «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» [«el ser que puede ser entendido, es lenguaje»]), Gadamer no hace ninguna referencia directa a los escritos de Heidegger en materia de filosofía del lenguaje, y tampoco se refiere en la estética de la pri-

105. De inflación habló el filósofo belga Gilbert Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles (Bruselas 1979). Entretanto, hay no pocos volúmenes de miscelánea sobre los ya más antiguos «clásicos de la filosofía del lenguaje». ¿Habrían sido posibles antes de 1960? También aquí actúa la labor de la historia.

mera parte de *Verdad y método* a la concepción heideggeriana del arte. Además, Gadamer estudia la lingüisticidad en el marco de una filosofía marcadamente *hermenéutica,* que el giro de Heidegger parecía haber abandonado cuando se dedicó al *mysterium* del lenguaje. Pero la hermenéutica de Gadamer sobre la lingüisticidad pone de manifiesto que el giro heideggeriano hacia el lenguaje era quizás, por su parte, un retorno a la visión primigenia de la hermenéutica de la *Geworfenheit* (del estado de yecto). El lenguaje, por decirlo así, desempeña la función de elemento originario de ese estado de yecto, en el cual nosotros somos «ahí» *(da),* es decir, estamos abiertos al mundo. El lenguaje es, por tanto, la primerísima apertura del ser, el «ser ahí» primordial. Gadamer evita, por su parte, la forma manierista de hablar de un «giro» *(Kehre),* pero hace que se la escuche cuando habla de la «vuelta» *(Wendung)* de la hermenéutica al seguir el hilo conductor del lenguaje. Sin que existieran entonces ideas claras, esa «vuelta» correspondía plenamente al *linguistic turn* (!) de la filosofía anglosajona y también de la filosofía francesa.[106]

Por tanto, Gadamer se aventuró a penetrar en una jungla que hasta entonces había permanecido inexplorada en buena parte, cuando proyectó su hermenéutica de la lingüisticidad. Muchas de sus exposiciones de entonces nos parece hoy que carecen de perfil, de tal manera que la tercera parte de su obra ha tenido hasta ahora una recepción menor que las dos primeras partes, que estudian el problema de los métodos, la tradición humanística, la estética y la hermenéutica de las ciencias humanas.[107] En su generalidad, las tesis de Gadamer parecían descubrir cosas obvias que, como es natural, no lo eran en 1960. Así sucede, con seguridad, con la primera tesis fundamental de Gadamer, según la cual la lingüisticidad determina no sólo el objeto sino también la realización del entender. Esta concepción es hoy tan corriente y casi tan trivial, que tal vez fuera más urgente ver hasta qué punto ese sentido de la lingüisticidad resulta de la experiencia de los límites del lenguaje, en un aspecto importante que Agustín nos ayudará a entender mejor en la sección

106. Véase, a propósito, la nueva nota al pie de página en WM, 421. [Esta nota no existe en VM1.]

107. Véanse entretanto los estudios dedicados al lenguaje en el nuevo volumen de miscelánea: G. Figal, J. Grondin y D. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege* Mohr Siebeck (Tubinga 2000).

siguiente.[108] Gadamer se fue ocupando cada vez más intensamente de ellos durante los años ochenta y noventa.

Para entender mejor la irisada tesis de *Verdad y método* acerca de la lingüisticidad, haremos bien en recordar la manera en que el lenguaje se halla integrado en la estructura de la obra. En efecto, la hermenéutica de las ciencias humanas terminaba con una lógica de la pregunta y de la respuesta que señalaba hacia un fundamento práctico: únicamente se entiende «algo» (no sólo un enunciado, sino también una acción, un silencio, una mirada, etc.), cuando se lo puede entender como respuesta a una pregunta. En efecto, el «fenómeno hermenéutico primordial» es que la lingüisticidad sólo se puede entender como respuesta a una pregunta. El entender se concibe aquí como una aplicación: yo entiendo únicamente en cuanto soy capaz de comprender la constelación de sentido en la que se inscribe lo que ha de interpretarse y, por cierto, puedo comprenderlo expresándolo en mis propias palabras.

De ahí se deriva la tesis fundamental de que la lingüisticidad determina no sólo el objeto (lo que ha de entenderse) sino también la forma de realización del entender. La distinción entre el objeto y la realización es aquí difícil, porque yo sólo puedo expresar «lingüísticamente» ese denominado «objeto», y sólo en esa medida soy capaz de entenderlo de alguna manera. Pero a Gadamer no le interesa precisamente esa no-distinción hermenéutica, es decir, la fusión del objeto y la realización. Esa realización del entender puede concebirse perfectamente como un traducir: entender quiere decir poder traducir en cierto modo a mis propias palabras un sentido (que, por principio, es lingüístico).

Esa labor de fusión o de traducción la suele describir Gadamer como un proceso dialógico. La idea del diálogo constituye en realidad el gozne en torno al cual gira toda la hermenéutica lingüística de la tercera parte. Gadamer insiste, en primer lugar, en la afinidad que existe entre la realización de un diálogo y la interpretación de un texto. En la obra *Verdad y método* afirma que parte del primer modelo para explicar el otro (WM, 387 [VM1, 461]). En realidad, Gadamer hace lo contrario: parte de hecho del paradigna de la interpretación en el ámbito de las ciencias humanas, a fin de llegar a la dimensión –más abarcadora– de la lingüisticidad. Lo dialógico de la pregunta y la respuesta fue reconquistado

108. Por eso insistí especialmente en ella en mi obra *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona 1999; ²2002).

primero para las ciencias humanas. Aquel que interpreta un texto, lo entiende como respuesta a una constelación de preguntas que el intérprete plantea ulteriormente. Pero, según Gadamer, esto no incluye, ni mucho menos, que el intérprete se apropie o trasforme el texto o su sentido original. Él insiste en lo contrario: cuanto más lograda sea una interpretación o una traducción, tanto más se desvanecerá ante el texto y tanto más se hará, en cuanto tal, casi irreconocible: «Sin embargo, ningún texto ni ningún libro puede decir nada si no habla un lenguaje que alcance al otro» (WM, 401 [VM1, 477]). Claro que Gadamer tuvo mucha dificultad en convencer a los defensores de la *mens auctoris* de que esto no implicaba ninguna debilitación de la exigencia de objetividad en el orden de la interpretación.

Pero en todo ello se ignoró quizás que Gadamer desarrolló esta concepción justamente cuando trataba de describir la *rectitud* de la interpretación. La interpretación modernizante o «subjetivista» es la que se sobrepone al texto y que, como tal, hace que se la conozca y se la descalifique. La interpretación correcta y adecuada es aquí, evidentemente, la que se sustrae a este error. Ahora bien, ¿en qué es acertada? Lo es por cuanto consigue (!) hacer que hable el texto mismo. ¿Cómo es posible, por su parte, este logro? Solamente se podrá conseguir mediante los subrayados, los acentos y las tonalidades que el intérprete (y ya el acto de leer) confiera al texto. No se podrá reflejar el sentido del texto sin tal superiluminación (WM, 404 [VM1, 480]) que se halle al servicio de la cosa. En esta verbalización del sentido se efectúa el diálogo esencial con el texto. La traducción ofrece aquí nuevamente la mejor visualización de este proceso: cuanto menos llame la atención el genio del traductor, tanto más acertada será su traducción.[109] De igual manera, toda interpretación se encaminará a la realidad objetiva misma (a la cosa) del texto. La interpretación convencerá únicamente, cuando consiga presentar de manera convincente esa cosa, es decir, cuando la presente de manera bien fundada. Claro está que que la convicción que de hecho surja podrá ser objetivamente incorrecta, pero es tarea de una nueva interpretación el hacerlo todo de modo convincente. Siempre es la cosa misma la que lingüísticamente se da a comprender, es decir, en virtud de una labor de aplicación o de mediación.

109. Véase WM, 407 [VM1, 484]: «El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos».

Por eso, toda interpretación es un «diálogo» con el texto y con su cosa. El irisante significado del término alemán *Verständigung* («entendimiento») se presta muy bien para las intenciones de Gadamer. Pero uno se entiende siempre con alguien (cuando se está solo, uno se entiende también consigo mismo) acerca de algo o en algo. Además, el resultado del entender o el esfuerzo por entenderse se denomina también en alemán *Verständigung* («entendimiento»). Podemos hablar aquí de cierta autonomía del diálogo, en el cual la cosa se afirma, de tal manera que los interlocutores del diálogo no son tanto los que dirigen el diálogo, sino los dirigidos (cf. WM, 407 [VM1, 483s]). Tan sólo cuando falta este buscado entendimiento, será admisible recurrir a interpretaciones psicologizantes, historizantes y, en el caso de una terapia, a interpretaciones psicoanalíticas.

Por consiguiente, la concepción según la cual la lingüisticidad revela el objeto hermenéutico y la realización hermenéutica significa que lo que ha de entenderse es en principio una estructura lingüística de sentido, que trata de que el entender pueda efectuarse lingüísticamente. Pero podría aquí objetarse perfectamente que el objeto y la realización del entender no tienen por qué ser incondicionalmente *lingüísticos*. ¿Dónde se halla, por ejemplo, esa lingüisticidad en la interpretación musical o en la intelección contemplativa de una imagen? Éstas parecen evocar más bien una admiración o una comprensión (o un rechazo) sensible, a los que no se puede caracterizar sin más como lingüísticos. En efecto, ante una obra maestra de la música o de las artes plásticas, parece realmente que toda palabra sobra. Gadamer tiene muy en cuenta este argumento en contra, pero no es capaz de ver en él, en su obra *Verdad y método*, una limitación que restrinja su tesis: «Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y una desesperada lejanía. [...] Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüisticidad» (WM, 405 [VM1, 481]). Hay que subrayar que Gadamer no habla aquí tanto del lenguaje sino más bien de la «lingüisticidad». En el Diálogo de la Antología, de 1996, Gadamer expuso algo más detalladamente esta diferencia (LB, 286ss [ANT, 370ss]). Por lingüisticidad entiende él únicamente el esfuerzo de nuestra finitud encaminado al lenguaje, es decir, a una comprensión: un esfuerzo que conoce muy bien los

límites de los correspondientes enunciados. Se piensa en la virtualidad del entender lingüístico, es decir, en la posibilidad siempre abierta, aunque no siempre realizada, de nuestra acción de comprender, a la que hay que prestar obediencia. Así, una imagen, una representación, una interpretación musical, provoca siempre una comprensión, aunque su intención sea (como no es inusual en el arte moderno) la de destruir toda pretensión de comprensibilidad o de inteligibilidad lingüística. Aquí convendrá recordar las enseñanzas de la estética de Gadamer: la obra de arte, como enunciado que es, requiere una respuesta. Esta interpelación, según Gadamer, es lenguaje o, mejor dicho, es lingüisticidad y, por cierto, en el mismo sentido en que un gesto, una mirada o un silencio pueden ser una pregunta, una invitación o una súplica y, para decirlo con palabras de Proust, pueden serlo «tan evidentemente como una proposición».[110]

Especialmente instructiva en *Verdad y método* es la discusión del ejemplo contrario, el del artista que rechazaría como secundaria, equivocada o nada artística cualquier interpretación lingüística de su obra. Pero no podrá negar, argumenta Gadamer, «que toda interpretación reproductiva es básicamente susceptible de una justificación de este tipo» (WM, 403 [VM1, 480]). Para decirlo con otras palabras: una interpretación lingüística sólo podrá rechazarla porque no esté a la altura de lo que haya de decirse.

El artista que rechaza de sí la interpretación lingüística, lo hace únicamente en nombre de otra interpretación distinta, que en principio fuera más convincente y a la que uno debiera atenerse. La mejor

110. Cf. *Le Côté de Guermantes* II, ch. 2, Gallimard (1954) 70: «... le document compromettant frappait tout d'abord mes yeux comme il n'avait pas pu ne pas frapper ceux de Françoise, placé par elle tout en dessus, presque à part, en une évidence qui était un language, avait son éloquence, et dès la porte me faissait tressaillir como un cri». El mismo motivo se encuentra en *Sodome et Gomorrhe* II, Gallimard (1988) 16: «Maintenant l'abstrait s'était matérialisé, l'être enfin compris avait aussitôt perdu son pouvoir de rester invisible et la transmutation de M. de Charlus en une personne nouvelle était si complète que non seulement les contrastes de son visage, de sa voix, mais rétrospectivement les hauts et les bas eux-mêmes de ses relations avec moi, tout ce qui avait apparu jusque-là incohérent à mon esprit, devenait intelligible, se montrait évident comme une phrase, n'offrant aucun sens tant qu'elle reste décomposée en lettres disposées au hasard, exprime, si les caractères se trouvent replacés dans l'ordre qu'il faut, une pensée que l'on ne pourra plus oublier».

respuesta a una obra musical puede ser, por ejemplo, un baile (que, en el mejor caso, se efectúa sin palabras). Este hallarse convencido, este poder seguir el ritmo, este encontrarse en ello es lo que, según Gadamer, constituye la realización de toda interpretación. ¿Habrá que hablar necesariamente, en este caso, de lenguaje y de lingüisticidad? Yo no estoy plenamente convencido de ello, pero en *Verdad y método* Gadamer pone tanto empeño en hacerlo, que en este contexto habla por primera vez de la *universalidad* del lenguaje o de la lingüisticidad. Quiere decir con ello que todo recuerdo de los límites del lenguaje sigue participando de la universalidad del *medium* lingüístico. Así que incluso lo indecible, aquello de lo que constantemente se habla (!) en contra de la universalidad del lenguaje, depende del lenguaje: en efecto, lo indecible, lo horrible, al igual que lo indeciblemente gozoso, es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera de decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo. Nos faltan las palabras, porque las estamos buscando trágicamente. Lo que se sustrae al lenguaje, clama dolorosamente reclamando lingüisticidad, anhelando co-realización. Por eso, como afirma Gadamer, «el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia», de tal manera que «su universalidad [...] se mantiene a la altura de la universalidad de la razón» (WM, 405 [VM1, 482]. Ahora bien, la universalidad es aquí siempre la universalidad del querer decir. Lo indecible, lo innominable, todo lo que está al margen o por encima del lenguaje, desde el momento en que es evocado, y sobre todo cuando permanece sin voz, participa al menos de una posible decibilidad. En este sentido y sólo en este sentido, *Verdad y método* podrá culminar en la sentencia que a menudo se ha prestado a malentendidos: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*» (WM, 478 [VM1, 567]). Se piensa que lo que no ha llegado a la lingüisticidad, no puede ser entendido correctamente. El ser que no puede ser entendido, no es lenguaje para nosotros. Nosotros «entendemos» únicamente aquel pequeñísimo fragmento de ser que, balbuceando, somos capaces de expresar lingüísticamente. Pero aun ese ser entendido no agota nunca todo lo que hubiera que decir sobre ese ser. Por consiguiente, la experiencia de los límites de la lingüisticidad constituye seguramente el fundamento de la concepción hermenéutica del lenguaje. Esto no excluye, ni mucho menos, que haya muchas cosas que nosotros no entendamos. ¡Hay tantísimas cosas que nosotros no entendemos! Quizás sólo exista eso.

Porque la comprensibilidad del lenguaje presupone, ella misma, esa fundamental incomprensibilidad y, por cierto, en el sentido preciso en que Heidegger mostró en *El ser y el tiempo* que «el "ser en el mundo" con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del "ser ahí", no a la inversa» (SZ, 189 [ST, 210]). Al estado de yecto de este «ser en el mundo» le corresponde que nosotros nos encontremos yectos en un lenguaje que hace comprensible algo de ser, pero que se sustrae, él mismo, a la comprensibilidad, porque está tan inhóspitamente cerca de nosotros. Por tanto, la familiaridad hogareña del lenguaje tiene algo de inhóspito, más aún, de inmemorial: «Pero ¿qué es la patria para nosotros, ese lugar de la familiaridad primordial? ¿Dónde está ese lugar? ¿Qué sería sin el lenguaje?».[111]

Parece que Gadamer marca indudablemente el acento sobre la familiaridad ineludible del lenguaje, principalmente de la lengua materna. Por eso, el lenguaje aparece ampliamente en él como el elemento urbano, civilizador, de la patria, del entendimiento y de la familiaridad. Pero sólo puede hablarse de patria cuando se presupone lo inhóspito de lo que no lo es. Porque: «[...] ¿quién está en su casa en un lenguaje? (GW, 8, 56). En esta comprensibilidad del lenguaje, todo se queda protegido, pero con ello se encuentra a la vez oculto. Lo inmemorial de la lingüisticidad, e incluso del lenguaje que nos resulta más familiar, conserva en el fondo algo enorme: lo que se deja decir, aunque se deje decir con plena evidencia, hace siempre que algo a la vez se escape, porque no se doblega a una comprensibilidad dada, a menudo simplificadora y acaparadora. El lenguaje, como casa *(Haus)* del ser, es, no obstante, con frecuencia una cápsula *(Gehäuse)* en la que uno se siente estrecho.

El Gadamer de los últimos tiempos tuvo en cuenta cada vez más intensamente esta experiencia de la deficiencia. Al final de su importante estudio de 1985 sobre los *Grenzen der Sprache* («Límites del len-

111. HGG, «Leben ist Einkehr in eine Sprache. Gedanken über Sprache und Literatur», en: *Universitas* 10 (1993), 923. Véase GW 3, 84: El lenguaje «nos tiene completamente sujetos, como la voz de la patria que respira familiaridad inmemorial». GW 3, 236: «Pero así como el pensar de lo inmemorial conserva lo que es suyo, por ejemplo, la patria, así también lo inmemorial de nuestra finitud se une consigo mismo en la constante verbalización de nuestro *Dasein* [«ser ahí»] y es "ahí" en el ascenso y en el descenso, en el originarse y en el pasar».

guaje»), puso en relación esa experiencia con la experiencia primordial de nuestra muriente finitud: «Es la conciencia de que todo hablante, en cada momento en que busca la palabra correcta –y tal es la palabra que llega al otro–, tiene al mismo tiempo la conciencia de que no la alcanza por completo. Siempre el querer decir, la intención, va más allá de lo que realmente llega hasta el otro, captado en el lenguaje, en palabras. Un insaciado anhelo por hallar la palabra acertada– tal es seguramente lo que constituye la verdadera vida y esencia del lenguaje. Aquí aparece una estrecha conexión entre la imposibilidad de saciar ese anhelo, ese *désir* (Lacan), y el hecho de que nuestra propia existencia humana vaya pasando en el tiempo y con anterioridad a la muerte» (GW 8, 361). Todo «habitar-en-el-lenguaje», por familiar que sea, reposa «sobre la espalda de un tigre», para decirlo con palabras de Nietzsche (KSA 1, 877) y de Foucault. Partiendo de esta conciencia del carácter inhóspito de nuestro estado de yectos en el lenguaje, puede tenderse perfectamente un puente desde la hermenéutica hasta la «deconstrucción» derridiana.[112]

Por consiguiente, la lingüisticidad sigue siendo un elemento recalcitrante. Ahora bien, como la lingüisticidad es el fundamento de todo entender, ha de ser redescubierta como campo o espesura de la filosofía. En efecto, según Gadamer –y tal es la principal tesis histórica en la parte lingüística de *Verdad y método*– la tradición occidental se ha señalado por un tenaz olvido del lenguaje.

112. Véase mi propuesta: «La définition derridienne de la déconstruction», en: *Archives de philosophie* 62 (1999) 5-16. La citada referencia de Foucault a Nietzsche se encuentra en: *Les mots et les choses*, Gallimard (París 1966) 333.

Desde el olvido platónico del lenguaje hasta su evocación agustiniana

> «El principio supremo de la hermenéutica filosófica, tal como yo la concibo (y por este motivo es una hermenéutica filosófica), es que nunca somos capaces de decir enteramente lo que desearíamos decir»[113]
>
> Hans-Georg Gadamer

En *Verdad y método,* Platón aparece como el principal responsable del olvido del lenguaje que determinará y caracterizará a toda la historia del pensamiento de occidente. En el océano de ese olvido del lenguaje, la idea concebida por Agustín acerca de la encarnación constituirá la única excepción. Tal es el sentido de la difícil afirmación de Gadamer que se encuentra al comienzo de su capítulo sobre «Lenguaje y verbo», en su *magnum opus:* «Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido [que comenzó con Platón] del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*» (WM, 422 [VM1, 502]). Aunque le corresponde una enorme importancia en la concepción dramática de *Verdad y método*, el sentido de esta audaz tesis dista mucho de ser evidente. Para entenderla, para comprender la «excepción agustiniana», habrá que dilucidar primeramente cuál fue el olvido occidental del lenguaje. Si el tema de Heidegger fue el olvido del ser, vemos que el olvido del lenguaje constituye el gran reto de *Verdad y método.* Y en forma análoga a como sucede en Heidegger, este olvido comienza para Gadamer con Platón.

El olvido del lenguaje significa en primer lugar que, en la tradición del pensamiento occidental, se eliminó la referencia esencial del pensamiento al *medium* lingüístico. En vez de interesarse por esta referencia, el pensamiento occidental se concentró en la relación del pensamiento

113. GW 10, 274. Cf. TPHGG, 496: «En esto reside el verdadero problema que atrajo realmente toda mi atención gracias a Heidegger y que halló su expresión en la distinción escolástica entre el *actus signatus* y el *actus exercitus.* Se refiere al hecho de que no todo lo que uno sabe y es capaz de saber puede expresarse efectivamente en una afirmación temática».

con el mundo. En esta relación, el lenguaje, si es que se lo consideraba siquiera como tema, se degradó a la condición de mero instrumento del pensamiento: las palabras no existen sino para designar pensamientos, los cuales podrían existir también sin ellas, es decir, en la acción de pensar. Esta comprensión instrumental del lenguaje corresponde a la del nominalismo, entendido en sentido amplio: las palabras no son más que designaciones o signos «posteriores» y en buena parte convencionales que se aplican a las cosas y a los pensamientos. El nombre de la «rosa», por ejemplo, es tan sólo una designación de la cosa que es la «rosa» o de su idea. En el nombre no se encierra nada más que en la cosa misma que yo puedo contemplar u oler, o en el pensamiento que yo me formo después. El nombre de la «rosa» podría ser otro nombre distinto, y nada cambiaría entonces en la realidad objetiva. Naturalmente, pienso aquí en la famosa pregunta de Shakespeare en *Romeo y Julieta*: «*What's in a name? That which we call a rose, By any other name would smell as sweet?*»

Este nominalismo latente, que corresponde también seguramente a la concepción habitual que el hombre tiene del lenguaje, constituye según Gadamer el presupuesto tácito del pensamiento occidental sobre el lenguaje. Sin embargo, este nominalismo encubre, según Gadamer, un olvido del lenguaje, porque el lenguaje –según esta concepción– no posee peso específico, no tiene verdadera densidad. Sirve únicamente de instrumento para un pensar que sería también posible sin él. Para decirlo con otras palabras: no se piensa específicamente que el lenguaje sea un elemento necesario y previo de todo pensar. La inviolada soberanía del pensar frente al lenguaje se muestra, entre otras cosas, en que el pensamiento lógico fue capaz de establecer convenciones lingüísticas y suscitar equivocaciones lingüísticas. El lenguaje entra así en una relación secundaria e incluso contingente con el pensar. Esto sella –para Gadamer– un olvido del lenguaje, a saber, el hecho de olvidar la lingüisticidad como elemento de todo acto de pensar.

Para Gadamer, el primero en llevar a cabo este olvido del lenguaje, un olvido de graves consecuencias, no fue otro que Platón. Aquel que repase toda la obra del platónico Gadamer se asombrará, más aún, se quedará desconcertado, ante el rigor que Gadamer emplea en su confrontación con la concepción platónica del lenguaje en esa sección estratégicamente importante de *Verdad y método*. Porque la concepción hermenéutica (y retórica) del lenguaje, que Gadamer trata de exponer, se muestra, por lo demás, muy intensamente vinculada con Platón. El Platón del que

Gadamer se halla más cerca, en general, es el de la *Séptima Carta* o el del *Fedro*, con su referencia a la integración dialógica de todo enunciado en su posterior querer decir que llegue a comprenderse: todo enunciado puede desligarse de su contexto y, con ello, puede perder su sentido hermenéutico-retórico. Esta crítica del enunciado constituye una parte nada despreciable de la concepción de Gadamer sobre el lenguaje. En este aspecto, Platón y su *Séptima Carta* serían los aliados de Gadamer. Sin embargo, en *Verdad y método*, la masiva relativización que Platón hace del *medium* lingüístico como tal, es lo que disgusta a Gadamer y le impulsa a la contraofensiva. Esto se hallará quizás relacionado con el hecho de que Gadamer, entonces, no se ocupa tanto del *Fedro* o de la *Carta Séptima*, o en general del Platón de los diálogos, sino que se dedica más bien al *Cratilo*, que es también un escrito que, por lo general, se considera como la verdadera obra en que Platón expone su filosofía del lenguaje. Como es bien sabido, se exponen en ella dos tesis sobre el origen de las designaciones lingüísticas: según una de ellas, tales designaciones proceden de un convencionalismo, de una fijación *(thesei)*; y, según la otra, esas designaciones proceden de una semejanza natural *(physei)* con las cosas. Se trata de teoría sofísticas. Como es bien sabido, no es posible averiguar directamente cuál de ellas es la preferida por Platón. Sin embargo, esta cuestión es también secundaria para lo que le interesa a Gadamer. Él se ocupa, más bien, del presupuesto tácito de esta controversia, a saber, que la palabra se concibe en ambos casos como un simple nombre o signo, cual si las cosas pudieran ser conocidas antes de que fuesen significadas por palabras. En efecto, según Gadamer, Platón quería mostrar que el conocimiento de las cosas no se alcanza por medio de palabras. De esta manera, quería distanciarse de los sofistas, que enseñaban que un dominio de las palabras garantizaría que uno llegase a dominar las cosas. Frente a esto, el genuino conocimiento –según Platón– debe liberarse lo más posible del señorío de las palabras, a fin de llegar a las cosas mismas, es decir, para tender a las ideas y llegar hasta ellas. Platón no desearía negar en absoluto que el conocimiento filosófico se realiza también lingüísticamente, pero su punto principal sería que la palabra no conduce por sí misma al conocimiento de lo verdadero.[114]

114. El pasaje decisivo en el que se encuentra esta argumentación es WM, 411 [VM1, 489]: «Con esta discusión entre las teorías lingüísticas contemporáneas, Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de

Ahora bien, lo que queda en pie es que el conocimiento de las ideas no contiene ninguna referencia esencial al lenguaje. El lenguaje es considerado entonces por Platón como un «aspecto extrínseco que es notablemente poco unívoco» (WM, 411 [VM1, 489]). Según Gadamer, parecería que Platón, en este contexto, desconociera que el pensamiento, definido como conversación del alma consigo misma, está fundamentado *ipso facto* dialógicamente. Ahora bien, vemos otra vez que Gadamer, en esta sección, no se interesa especialmente por el carácter dialógico de la concepción platónica del lenguaje, carácter en el que, por lo demás, insiste en todos sus otros escritos. Cuando se refiere a la *Séptima Carta* en el capítulo sobre «Lenguaje y logos», lo hace únicamente para esclarecer en hasta qué punto el lenguaje sigue estando ordenado al conocimiento de lo uno, a la idea (WM, 411 [VM1, 490]). Con ello el lenguaje sigue estando subordinado al conocimiento noético de las ideas y demuestra ser así un factor secundario del conocimiento. Esto lo expone Gadamer en un veredicto sobre Platón, formulado con pasmosa severidad: «Hay que concluir, pues, que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte *(techne)* en el uso y abuso del lenguaje» (WM, 412 [VM1, 490]). ¡El juicio es tan tajante, que casi no querríamos dar crédito a nuestros propios ojos!

No cabe duda alguna de que Heidegger, aunque no es mencionado, proyecta una gran sombra sobre esta sección. Como sucede en el caso de Heidegger, aparece Platón, con su concepción logocéntrica o ideocéntrica, como el precursor de una metafísica de dominación, que tiende a trasformar el lenguaje en una especie de *characteristica universalis*. Al reducir el lenguaje a su función instrumental para el pensa-

---

la corrección lingüística *(orthotes ton onomaton),* ninguna verdad objetiva *(aletheia ton onton),* y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras *(aneu ton onomaton),* puramente desde ello mismo *(auta ex heauton).* [...] La dialéctica hacia la que apunta este contexto pretende evidentemente confiar el pensamiento tan por entero a sí mismo y a sus verdaderos objetos, abrirlo a las "ideas" de manera tal, que con ello se supere la fuerza de las palabras *(dynamis ton onomaton)* y su tecnificación demónica en el arte de la argumentación sofística. La superación del ámbito de las palabras *(onomata)* por la dialéctica no querrá decir, por supuesto, que exista realmente un conocimiento libre de palabras, sino únicamente que lo que abre el acceso a la verdad no es la *palabra* sino a la inversa: que la "adecuación" de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas».

miento, Platón prepararía, en palabras de Gadamer que suenan aquí muy heideggerianas, una concepción para la cual, «el ser podría concebirse como la objetividad absolutamente disponible» (WM, 418 [VM1, 498]). Gadamer emite un juicio tan duro sobre el encubrimiento «noético» del lenguaje, efectuado por Platón, porque en ese encubrimiento él ve «la acuñación del concepto de "lenguaje" a lo largo de la historia del pensamiento occidental», como dice el título de la correspondiente sección del texto de *Verdad y método* (WM, 409 [VM1 487]). A partir de entonces, el estudio del lenguaje en todo occidente quedará bajo la sombra de esa concepción instrumentalista y nominalista propia del platonismo. En «el desplazamiento», efectuado por Platón, «del conocimiento a la esfera inteligible», que procede de la reducción del lenguaje a su función de signo, «se expresa», según Gadamer, una fatal «decisión que hizo época en torno al penamiento de lo que es el lenguaje» (WM, 418 [VM1, 497]). La «eficacia histórica» del platonismo lingüístico consistió en considerar únicamente al lenguaje como una exteriorización de pensamientos que sin el lenguaje podrían desarrollarse muy bien y en algunos casos mucho mejor. «El pensamiento llega a eximirse a sí mismo de tal modo del ser de las palabras –tomándolas como simples signos que dirigen la atención hacia lo designado, la idea, la cosa–, que la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple intrumento de la comunicación, que extrae *(ekpherein)* y presenta *(logos prophorikos)* lo mentado en el medio de la voz» (WM, 418 [VM1, 497]).

El olvido del lenguaje, iniciado de esta manera, va acompañado por el estatuto secundario y a menudo problemático que se reconoce al lenguaje en el marco del conocimiento. El *logos* del acto del conocimiento no tiene nada que ver, por principio, con la previa textualidad o materialidad de un lenguaje, pero sí con una lógica que refleja el orden de las ideas, tal como este orden se estructura –todavía sin palabras– en la claridad inteligible del puro entendimiento. En el mejor de los casos, el lenguaje reproduce el curso lógico de los pensamientos; en el peor de los casos, lo desfigura por medio de equívocos o de metáforas insuficientes, lo cual exige una crítica lógica del lenguaje, tal como la concepción analítica del lenguaje determina extensamente hasta el día de hoy. Pero surge la pregunta: esta concepción logística del lenguaje ¿hace justicia a la realización efectiva del pensamiento y a la anterioridad del lenguaje con respecto a todo pensamiento?

Según la grandiosa exageración de Gadamer en *Verdad y método* (lo curioso es que esta exageración no se repitiese en otros escritos), este olvido logístico del lenguaje, en occidente, conoce una sola excepción: la idea cristiano-agustiniana de la encarnación. Esto, al principio, suena muy extraño. Porque a Agustín se le asocia más bien con una concepción instrumentalista del lenguaje. Wittgenstein le había asociado ya al comienzo de sus *Philosophische Untersuchungen* («Investigaciones filosóficas») y sin que le faltara cierta razón. Pues en sus escritos de filosofía del lenguaje Agustín propugna de hecho una concepción instrumentalista y platónica del lenguaje. Por ejemplo, su obra *De magistro* es un diálogo sobre las desventajas del lenguaje para el pensamiento y la enseñanza. En *Verdad y método* Gadamer no mostrará un interés muy grande por los escritos de Agustín en materia de filosofía del lenguaje. Se refiere más bien a las ideas de Agustín sobre la doctrina de la Trinidad, expuestas en el tratado *De Trinitate*. Sobre él, forzoso será admitir que no constituye un punto de partida natural o especialmente cristalino para una reflexión sobre el lenguaje. Además, Gadamer cita a Agustín poquísimas veces. Se contenta con una alusión general a los capítulos 10-15 del libro XV de *De Trinitate* (WM, 424 [VM1, 504]). El autor más citado en esta sección por Gadamer no es tampoco Agustín sino Tomás de Aquino.

¿Qué es lo que a Gadamer le fascinó tanto en Agustín? Fue en primer lugar, como lo acentúa el texto de *Verdad y método* (WM, 422 [VM1, 502]), la idea cristiana de la encarnación (una idea no sólo ni específicamente agustiniana). Gadamer subraya con razón que esta idea no tenía nada de griega, porque no significaba una «incorporación» en el sentido platónico y gnóstico, según la cual un ser espiritual, un alma o un espíritu, «se abisma» en un cuerpo que le resulta esencialmente extraño. Por lo demás, esta idea gnóstica de la incorporación correspondía no poco a la concepción instrumental que Platón tenía del lenguaje, una concepción según la cual un signo material remite siempre retrospectivamente a un pensamiento puramente espiritual, que permanece independiente de la materialidad accidental del signo, para ser comprendido de la mejor manera sin él. Por eso, la absoluta «materialidad» del lenguaje, más aún, el lenguaje mismo en el curso de esta idea de la incorporación, no podía atraer sobre sí una seria atención.[115] Ahora bien, el

115. Este desprecio hacia lo corporal se explica también por la hostilidad del pensamiento griego, especialmente del neoplatonismo, hacia la idea cristiana de la encar-

misterio de la encarnación obliga a pensar de manera diferente, más aún, a concebir de manera nueva las relaciones entre el espíritu y la materia. En efecto, la encarnación del Hijo no constituye una degradación o mengua alguna en Dios, porque ésta «encarna» la plena, esencial y para nosotros salvífica manifestación de Dios. Por consiguiente, para la dogmática cristiana la encarnación no significa una pérdida, una degradación de Dios. En esto vislumbra Gadamer la idea salvadora. Claro está que a él no le interesa el contexto teológico, sino las consecuencias para la filosofía del lenguaje que implica esta rehabilitación, nada griega, de la «carnalidad» (lingüística). Porque con ello puede resaltar por vez primera como tema la lingüisticidad en su propia materialidad y carácter de acontecimiento. Por consiguiente, la idea cristiana de la encarnación liberó al lenguaje de la idealidad espiritual del pensamiento, haciéndolo así accesible por primerísima vez.

Como es bien sabido, Agustín se inspiró en el modelo del lenguaje para aproximarse al misterio de la encarnación. Gadamer hace lo inverso al referirse al modelo de la Trinidad para pensar de manera nueva el carácter del lenguaje como acontecimiento. Aunque la encarnación no es una idea griega, Agustín se vio forzado –como quien dice– a partir de conceptos griegos, porque no disponía de ninguna otra terminología conceptual. Partía de la distinción estoica entre el *logos* externo y el *logos* interno *(logos prophorikos* y *endiathetos)*, para dar, no obstante, a esa distinción un sentido no griego. Para los estoicos, el *logos* interno designaba el espacio del pensamiento que precede a la exteriorización lingüística y que representa la nota distintiva de la especie humana: otros animales disponen perfectamente de un *logos* externo (las aves trinan, los perros ladran, etc.), pero sólo entre nosotros los hombres el hablar va precedido por un pensamiento. Por consiguiente, en su reflexión sobre la filosofía del lenguaje, los estoicos ponían claramente el acento sobre el *logos* interno –como proceso lógico del pensar– del cual el *logos* externo no ofrece nada más que la notificación *ad extra* (a menudo imperfecta). Ahora bien, en su reflexión trinitaria, Agustín tuvo que dirigir una nueva atención al *logos prophorikos*. En efecto, para la comprensión cristiana no se puede tratar, en ningún modo, de una manifestación

---

nación, porque se la consideraba una idea indigna de la Divinidad. Véanse, a propósito, las acertadas explicaciones de Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard-Folio (París 1997), 26.

secundaria e inesencial. La materialidad del *logos*, que no puede alcanzarse plenamente en el pensamiento, adquiere así de repente una insuperable urgencia y significación. Evidentemente, esta idea, que no tenía nada de griega, inspiró mucho a Gadamer.

Gadamer dedujo de ella ingentes consecuencias para la filosofía del lenguaje. La primera consecuencia es la de la *identidad de esencia* entre la palabra interna y la palabra externa en el proceso de la encarnación. Para la comprensión hermenéutica que Gadamer tenía del lenguaje, esto tiene la consecuencia de que el acto puro del pensamiento no puede distinguirse de su manifestación y exteriorización lingüística. La materialidad del lenguaje no representa ya una manifestación imperfecta del pensamiento porque sea una imagen, sino que llega a ser su único lugar de realización. En este sentido, para Gadamer, Agustín –o, considerado más en general: el pensamiento cristiano de la encarnación– constituye una grandiosa excepción en el océano del olvido occidental del lenguaje. Para nosotros como para la encarnación divina, la exteriorización de la palabra en el *logos prophorikos* no representa un proceso segundo y posterior en la realización del pensamiento, sino que se funde con ese proceso del conocimiento: «La palabra no se forma una vez que se ha concluido el pensamiento, [...] sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación *(formatio)* del intelecto» (WM, 428 [VM1, 508]). La identidad que Gadamer quiere subrayar aquí es la del pensamiento y la de su orientación hacia el lenguaje. El pensamiento interior no precede al hablar, sino que él mismo es algo así como un *hablar* interior: «Se trata de algo más que de una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la Trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre» (WM, 425 [VM1, 505]).

La segunda consecuencia se sigue del carácter de proceso y de acontecimiento de la encarnación: en efecto, la encarnación no puede concebirse como un suceso puramente espiritual. La encarnación es literalmente un «hacerse carne». Para la concepción hermenéutica del lenguaje, esto tiene la consecuencia de que la encarnación del pensamiento en el lenguaje o, mejor dicho, como lenguaje, forma parte intrínsecamente del sentido que puede ser entendido, compartido y comunicado. Los seres finitos como nosotros no participan del acontecimiento del sen-

tido sino en virtud de la variedad multiforme de sus manifestaciones y de sus imágenes. Esta multiformidad no es la de una conclusión lógica. El pensamiento existe únicamente en esta encarnación, en esta encarnada imagineidad y multiplicidad. Gadamer lo expresa de esta manera: La palabra (interna) no se forma por un acto reflexivo (WM, 430 [VM1, 311]). No existe primero un acto lógico de reflexión o del pensamiento al que se adhiera después una palabra en un proceso subsiguiente. Ese acto reflexivo, si por un imposible pudiéramos aislarlo –como tal– del lenguaje (lo cual, según Gadamer, es imposible), tendría que tener lugar antes de la lingüísticidad, en el espacio del puro pensamiento. Precisamente ese espacio de lo puramente noético es el que la idea agustiniana de la encarnación ha hecho problemático, al hacer resaltar que el sentido era siempre para nosotros un sentido encarnado. Para Gadamer esto quiere decir que el pensamiento no puede concebirse ya fuera de la lingüisticidad o incluso con anterioridad a ella. La materialidad del lenguaje constituye ya siempre el elemento inmemorial en el que todo pensar puede y tiene que desplegarse. Por cuanto el pensamiento es un *procedere,* por eso mismo es lenguaje, más aún, búsqueda de lenguaje.

Hay una tercera consecuencia, sutil y muy importante: esta absoluta materialidad del lenguaje no implica que todo el pensar se reduzca al plano de los enunciados efectivamente proferidos. Como en la idea cristiana de la encarnación, subsiste la diferencia –llena de tensión– entre la palabra exterior y la palabra interior: la palabra exterior sigue remitiendo a la realización posterior de una palabra interior, a fin de ser entendida en toda su plenitud. La palabra exterior no agota nunca la palabra interior, sino que únicamente la indica. ¿En qué consiste esa misteriosa palabra interior?, se pregunta Gadamer. Todo lo que puede decirse de ella es que «es el contenido objetivo pensado hasta el final» (WM, 426 [VM1, 507]). Pero esto, para nosotros, que somos seres finitos, no es más que un concepto límite. Porque ¿cuándo es pensado entre nosotros un contenido objetivo hasta el final? Sin embargo, este concepto límite es absolutamente indispensable si es que queremos captar la procesualidad y la finitud de *nuestro* pensamiento expresado en palabras. Porque las palabras que nosotros utilizamos no son siempre sino una sección contingente de «toda» la realidad objetiva. Son palabras que llegan a nosotros, pero con las que no se consigue nunca decir todo lo que hubiera que decir para la intelección de la realidad objetiva. El

lenguaje permanece siempre por detrás de todo lo que hubiera que decir. Pero el error gnóstico y platónico sería creer aquí que esa perfección del pensamiento se encontrara en otra parte, que pudiera alcanzarse, por ejemplo, en una esfera noética del *logos endiathetos*. Esa palabra interna, que no fuera más que pensar y que fuese completamente prelingüística, no existe. Todo pensar participa de la densidad e imageneidad de la lingüisticidad. Tan sólo la palabra interior permite la tensa diferencia –incluso la *différance*– entre lo enunciado (el *logos prophorikos)* y el escuchar conjuntamente todo lo que hubiera que decir a fin de eliminar todos los malentendidos (que es algo que, naturalmente, no se consigue nunca). Pero eso que debe escucharse tras el lenguaje exterior sigue siendo algo que hay que decir, algo que lucha por el lenguaje. Esta palabra interna es la que uno trata de entender tras las palabras externas, pero su realización depende del lenguaje, que sólo puede ser un lenguaje imperfecto y balbuceante. Ese balbucear no reside en el lenguaje como tal (en la diferencia, por ejemplo, con respecto al pensar), sino en nuestra finitud, que también es la finitud de nuestro pensar. Por consiguiente, Agustín permite ver hasta qué punto la universalidad del *medium* de la lingüisticidad va pareja con los límites del lenguaje (utilizado en cada caso).

Si anteriormente la analogía entre el proceso divino de la encarnación y la ineludible lingüisticidad de nuestro acto de pensar era lo que nos permitía avanzar en nuestras disquisiciones, vemos que ahora lo que resulta sumamente instructivo es la diferencia entre el Verbo divino y la palabra humana. En efecto, el *Logos* divino encarnado corresponde plena y totalmente a la esencia divina. Es «consustancial» («tiene identidad de esencia»: *homoousia*) con ella, porque ofrece su perfecta y total manifestación. Ahora bien, esta identidad de esencia entre el *logos* externo y la palabra interna de lo que hay que decir no corresponde enteramente a nuestra experiencia del lenguaje. En efecto, a diferencia de la Palabra divina, ninguna palabra es capaz de reproducir perfectamente lo que hay que pensar (WM, 429 [VM1, 509]. Ninguna palabra llega a lo que tiende a expresarse realmente en palabras. Pero esta imperfección no es la imperfección del lenguaje, sino la del conocimiento humano en general. El pensamiento humano no es precisamente pura autopresencia, no es pura *noesis noeseos*, sino que el pensar avanza siguiendo el ritmo de las palabras que le dan cuerpo. Esta inmemorial dependencia del pensar con respecto a un lenguaje ya dado y hablado caracteriza la realidad original

de la lingüisticidad, tal como el pensamiento agustiniano de la encarnación nos invita a pensarla.

Sinteticemos el curso de la argumentación. En su concepción agustiniana del lenguaje, vemos que a la hermenéutica le interesan dos aspectos que pudieran parecer contradictorios, pero que en realidad deben considerarse como complementarios: en primer lugar, se trata de la igualdad de esencia entre el pensar y su posible manifestación lingüística, ya que para nosotros no puede existir ningún pensar concebible sin el previo elemento del lenguaje. Sin embargo, en segundo lugar habrá que guardarse de querer hallar en el lenguaje exterior, en los enunciados del *logos prophorikos*, la plena y total manifestación del pensar (del *logos endiathetos)*, es decir, no habrá que ver en ello la plena expresión de todo lo que hubiera que decir para ser entendido adecuadamente. La discrepancia entre el *logos* interno y el *logos* externo es también muy instructiva.

Si veo las cosas correctamente, Hans-George Gadamer, en *Verdad y método*, insistió más bien en el primer punto, a saber, en la necesaria lingüisticidad de todo pensar, por ejemplo, cuando vio inconfundiblemente la «universalidad de la hermenéutica» en el hecho de que «el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia y que, por tanto, «su universalidad se mantiene a la altura de la universalidad de la razón» (WM, 405 [VM1, 482]). Sin embargo, en sus últimos trabajos, Gadamer prestó más bien una importancia central a la indecibilidad de la palabra interior. Así, dedicó muchos estudios a la experiencia de los «límites del lenguaje», que en un texto de 1993 le llevaron finalmente a contemplar «el principio supremo de la hermenéutica filosófica» en el hecho de que «nunca somos capaces de decir enteramente lo que desearíamos decir».[116]

Seguramente no habrá que hablar de una evolución en Gadamer, sino más bien de un desplazamiento de los acentos, porque los dos aspectos de la universalidad hermenéutica, a saber, la dependencia de todo pensar con respecto al lenguaje *y* los límites de cualquier enunciado lingüístico, constituyen una solidaridad que define la universalidad de la experiencia hermenéutica. Ahora bien, son Agustín y la idea cristiana de la encarnación los que permiten concebir esta solidaridad.

116. GW 10, 274. Esto, por lo demás, no es ningún *hapax legomenon*. Gadamer lo repite con muchísima frecuencia durante los últimos años. Véase *supra* p. 200.

Verdad y método debe mucho a Agustín en este aspecto. Su idea tiene como consecuencia el que la finitud humana, en lo que respecta a la hermenéutica, deba concebirse a partir de su relación esencial con el lenguaje. El pensamiento humano es necesariamente puesto en lenguaje, aunque el lenguaje efectivamente hablado no sea capaz de expresar exhaustivamente la palabra interna de lo que se quiere decir. Pero esta idea conducirá a cuestionar los prejuicios logísticos que desde Platón reinan en occidente en cuanto a la concepción del lenguaje. La hermenéutica dedicará con ello una acentuada atención a la materialidad y a lo que pudiera llamarse retóricamente la encarnación del sentido. Porque, a consecuencia de esta solidaridad agustiniano-hermenéutica, existe una concepción retórica del lenguaje. Sin embargo, hay que desligarse de una concepción unilateralmente peyorativa de la retórica. La retórica, según esa concepción, se considera como un «revestimiento» peligroso y seductor de los pensamientos que han de constituir un espacio lógico de por sí. Este espacio puro lo puso en tela de juicio el agustinismo de Gadamer: el pensar ha llegado a ser ya siempre, para nosotros carne, es decir, lenguaje que puede llegar hasta uno.

Frente a la concepción logística del pensamiento, Gadamer desarrolla en *Verdad y método* un concepto retórico del pensar. Según él, el pensamiento humano no reside tanto en la derivación lógica de los géneros y de las especies, sino más bien en la «explicación en la palabra» (WM, 432 [VM1, 513]). Pensar no es un subsumir, sino un buscar palabras para lo que hay que decir cuando uno quiere entender algo. El proceso del pensar no es nunca puramente conceptual, sino que se sigue más bien y ya siempre del vestigio de la palabra, que con sus metáforas e imágenes es la que abre primerísimamente los caminos del pensar. Este dato previo es el que efectúa siempre el fundamental metaforismo del lenguaje: «La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico. [...] De este modo en el comienzo de la lógica de las especies está el rendimiento precedente del lenguaje» (WM, 434s [VM1, 516]).

Este rendimiento metafórico y retórico del lenguaje, al que el pensamiento escucha siempre, es el que Gadamer propugna contra una

concepción puramente demostrativa del pensar (¡y del hablar!). Si Platón fue el principal responsable de la mengua logística del lenguaje, contra la cual se recurrió a la ayuda de Agustín, vemos que ahora es Aristóteles a quien se hace responsable en *Verdad y método* del dominio único de la lógica apodíctica en el ámbito del pensar. Aristóteles habría medido el rendimiento de la metáfora con arreglo a su ideal demostrativo y, en consecuencia, la habría desplazado al ámbito limitado de la retórica, de modo que su universalidad se le fue de las manos, es decir, perdió para él su ideal de prueba: «La consecuencia de erigir en baremo el ideal lógico de la demostración es que la crítica aristotélica arrebata al rendimiento lógico del lenguaje su legitimación científica. Éste ya sólo obtendrá reconocimiento bajo el punto de vista de la retórica, en la que se entenderá como el medio artístico que es la *metáfora*. El ideal lógico de la subordinación y supraordinación de los conceptos intenta hacerse ahora dueño del metaforismo vivo del lenguaje sobre el que reposa toda conceptualización natural» (WM, 436 [VM1, 518]).

Pero la ironía es que el mismo Aristóteles, en sus investigaciones, siguió en grado mucho menor el modelo de la demostración lógica y se atuvo más bien al genio y la diversidad del lenguaje. Como en Platón, vemos que también en Aristóteles la *praxis* del pensamiento indica más el camino al pensamiento hermenéutico del lenguaje que la «eficacia histórica» logística del mismo. Pero en *Verdad y método* Gadamer se contenta extensamente con protestar contra el desplazamiento logístico del metaforismo del lenguaje al ámbito de la retórica y, con ello, contra un concepto todavía demasiado limitado e instrumentalista de la retórica. Tan sólo más tarde vinculó Gadamer la universalidad de la hermenéutica con un concepto más universal de la retórica y con la fundamental retoricidad del lenguaje. Con ello fue vinculándose de manera cada vez más acentuada la universalidad de la hermenéutica con la de la retórica.[117] Sin embargo, esta vinculación, que fue acompañada de una universal rehabilitación de la retórica,[118]

117. Véanse, entre otros: GW 2, 111, 289, 291, 305, 467 [VM2, 113, 279, 280s, 296s; VM1, 661]. Véase la entrevista en LB, 284, 291 [ANT, 368, 377]. Sobre el trasfondo histórico, véase mi artículo: «Hermeneutik», en: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. III (1996) 1350-1374.

118 Véase el instructivo volumen de miscelánea: Michael J. Hyde y Walter Jost (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times*, Yale University Press (New Haven 1997).

no se encuentra *expressis verbis* en la misma *Verdad y método*. Por cuanto esta vinculación se hallaba fundamentada en el paso decisivo que conduce de Platón a Agustín, podremos afirmar que la obra principal de Gadamer se encontraba de camino hacia una concepción universal de la retórica, pero sin desarrollarla plenamente, porque en el año 1960 lo que a Gadamer le interesaba principalmente era redescubrir la lingüisticidad como tema –en cierto modo– prelógico de la filosofía en su universalidad.

Si la filosofía clásica había partido hasta entonces de la dependencia del lenguaje de un pensamiento precedente, vemos que con Gadamer la dependencia del pensamiento con respecto al rendimiento previo (que debe denominarse retórico) del lenguaje pasa a ocupar el primer plano. La retórica no aparece ya como un *modus* deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en-el-mundo. Un ingente cercenamiento significa la concepción de la metáfora como una forma de pensamiento que carece de la claridad del concepto, y la concepción de la retórica como un medio artificial al que se recurre cuando faltan pruebas concluyentes. En ambos cercenamientos, Gadamer lucha contra el mismo prejuicio platónico, es decir, contra el olvido del lenguaje como terreno nutricio de toda prueba, de toda claridad y de toda racionalidad.

La tradición clásica de la retórica quedó desacreditada, naturalmente, durante la Edad Moderna, porque su dependencia del poder de convicción del lenguaje parecía quedar por detrás del ideal demostrativo de la ciencia cartesiana. Pero precisamente ese ideal es aquel cuyos límites quiso poder de manifiesto Gadamer. Puesto que a Gadamer le interesaba una defensa de la racionalidad humana que se nutre del lenguaje y que debe acreditarse en él, sin obedecer al modelo de la demostración puramente lógica, era obvio apelar a la tradición retórica: «¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la reflexión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos (verisimile)*, y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación, no menos que de la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de la ciencia, por grande que éste sea, sino que se extiende más bien a cada

nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada» (GW 2, 236s [VM2, 229]).

Esta aceptación de la herencia retórica se hallaba en el centro de la confrontación con la crítica de las ideologías efectuada por Habermas. Así decía la réplica de Gadamer a Habermas: «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología» (1967, GW 2, 232-250 [VM2, 225-241]), en la que Gadamer aludía también a la pomposa retórica de la crítica de las ideologías. Habermas había argumentado contra Gadamer diciendo que la convicción lograda por la retórica o la comprensión fundada puramente en la retórica, es decir, «un consenso acordado de manera aparentemente "racional" puede ser también perfectamente el resultado de una pseudocomunicación».[119] Su racionalidad puede ser, por tanto, puramente estratégica, es decir, puede ser manipuladora. A esta racionalidad, Habermas le contraponía el ideal de un entendimiento logrado por la evidencia de la reflexión. Esta «hermenéutica ilustrada», que está por encima de la distinción entre la intelección y la ofuscación, vincula el «entender al principio del discurso racional, según el cual la verdad se garantizaría únicamente por *el* consenso que se alcanzase en las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y libre de toda dominación, y que pudiera mantenerse de manera duradera».[120] En esta hermenéutica ilustrada, la verdad estaría desprovista de toda retórica. La pequeña dificultad es que esa verdad sólo podría conseguirse en tal situación ideal: «La verdad es el constreñimiento peculiar para un reconocimiento universal libre de constreñimientos; pero este reconocimiento está vinculado a una situación ideal de la palabra, y esto significa una forma de vida en la que sea posible llegar sin constreñimientos a un entendimiento universal».[121] Ahora bien, esto no es

119. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970), en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1971), 152.

120. *Ibid.* 154.

121. *Ibid.* Hay que admitir que el Habermas posterior, a partir de su impresionante *Theorie des kommunicativen Handels* («Teoría de la acción comunicativa»), Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1981), se ha expresado mucho más prudentemente, pero su ideal de una racionalidad comunicativa sigue siendo una anticipación de hechos de contraste, opuesta a la acción estratégico-retórica y que ha de constituir el fundamento de todo acto de habla. A mi parecer, no habría que sobrevalorar en este contexto la importancia de la *speech-acts-theory*, ya que aquí Habermas hace referencia también al motivo de Schelling de la filosofía de la identidad y a la tradición de la mística, tal y como él con-

más que una manera distinta de decir que una verdad no retórica es inasequible para nosotros.

Por tanto, Habermas sólo puede menospreciar la retórica en nombre de una racionalidad ideal que no existirá nunca en este mundo nuestro sublunar. ¿Habrá que esperar hasta el día del juicio final para conocer lo que es verdadero? Hasta entonces, la depreciación que Habermas hace de la retórica necesitará quizás revisión en el nombre de una concepción más razonable de la racionalidad. Tal fue la quintaesencia de la respuesta de Gadamer a Habermas: «El que el arte de hablar se dirija también a los afectos, como se viene comprendiendo desde la antigüedad, no quiere decir en ningún caso que con ello quede fuera de lo razonable. Vico destaca con razón un valor peculiar suyo: la *copia*, la riqueza de puntos de vista. Me parece atrozmente irreal que se atribuya a la retórica un carácter coactivo –como hace Habermas– que habría que poder superar en favor de un diálogo racional libre de coerciones. Con esto no sólo se subestiman los peligros de la manipulación y privación de la autonomía de la razón por el hablar persuasivo, sino también las posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social. Cualquier praxis social –y verdaderamente también la revolucionaria– sería impensable sin la función de la retórica» (GW 2, 467 [VM1, 661]).

Un cercenamiento logístico del pensamiento (que es el único que ofrece una prueba apodíctica) conduce a no ver en la retórica sino una indigna estrategia de manipulación que se burla de argumentos más racionales. Sucede todo lo contrario: los argumentos racionales, en cuanto argumentos, son inconcebibles sin la retórica. En efecto, un argumen-

---

fiesa muy honradamente. Véase, por ejemplo, J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* («Lo nuevamente intrincado»), Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1985), 202: «Yo tengo un motivo de pensamientos y una intuición fundamental. Éstos, por lo demás, se derivan de tradiciones religiosas, por ejemplo, de la mística protestante o de la judía, y también de Schelling. La idea que constituye el motivo es la reconciliación con la modernidad que se desintegra en sí misma, es decir, la idea de que uno, sin el abandono de las diferenciaciones que han hecho posible la modernidad tanto en el ámbito cultural como en el social y económico, encuentra formas de convivencia en las que la autonomía y la dependencia entran en una relación pacífica; de que se puede caminar erguido en una unidad común que no tiene en sí la problematicidad de unidades comunes de carácter substancial que se hallan vueltas hacia atrás».

to que quiera ser racional, tiene que convencernos de que es razonable, es decir, de que hay razones que *hablan* en favor suyo. Habermas tiene razón totalmente cuando señala la importante diferencia heurística entre la convicción forzada estratégicamente y aquella otra convicción que se basa en buenos argumentos. Eso hay que mantenerlo. Pero esta distinción incide, ella misma, en la retórica entendida sin cercenamientos, que aquí sabe distinguir muy bien entre persuasión y convicción. ¿Qué es lo que hace que un argumento sea razonable o que un argumento sea fuerte? Evidentemente, la circunstancia de que ese argumento esté en condiciones de convencer a una conciencia despierta que sepa precaverse muy bien de argumentos débiles que no tengan en cuenta las facetas pertinentes de la cuestión. Pero corresponde también a una argumentación más amplia y más llena de contenido el presentar debidamente los puntos de vista pertinentes. Ahora bien, tal cosa no podrá realizarse sin un lenguaje que despliegue esa realidad objetiva, es decir, no podrá realizarse sin la retórica. De lo contrario, la racionalidad humana seguiría siendo un bonito ensueño sin realidad alguna.

Por eso, esta universalidad de la retórica desemboca en una hermenéutica de la vigilancia. No podremos abandonarla, como hace la posmodernidad, con un suspiro que se lamente de que todo es pura retórica y de que la verdad y la razón no son más que ilusiones engañosas. ¡Como si todos los argumentos fueran iguales! Hay que cultivar la idea de una razón comunicativa y traducirla a hechos, porque hay ciertos argumentos que son más creíbles, más sólidos y de mayor contenido que otros. Pero exigen un despliegue de retórica que trate de poner de relieve las razones que hablen en favor de determinadas *pretensiones* de verdad. Claro está que esta racionalidad no es la del juicio final, sino la que puede convencernos *hic et nunc* y ganarnos para ella. Puesto que nosotros no somos dioses, no nos ha sido deparada otra racionalidad. Pero esta racionalidad sólo puede entenderse y practicarse como racionalidad encarnada retóricamente. Claro que no se excluye el que la razón crítica misma sucumba ante argumentos aparentes y lugares comunes de la sofística. A una hermenéutica como la de Gadamer, que procede de la confrontación de Platón con la sofística, no hay que recordarle expresamente la diferencia entre la ofuscación y la intelección. Nunca podrá excluirse por completo la posibilidad de que la sofística se deslice furtivamente allá donde únicamente la razón debe hablar. De ahí se deduce la insuperable vigilancia de la conciencia adiestrada hermenéuticamente.

Gadamer aplicó esta vigilancia, consecuentemente, a la historia del concepto. Una hermenéutica que sea consciente de la obligación que le incumbe con respecto a toda formación de conceptos, tendrá que reconocer que los conceptos filosóficos no caen del cielo del puro entendimiento. Antes de que un concepto se convierta en un concepto de escuela, ese concepto brota del manantial de vida de un lenguaje. Para investigar ese origen de los conceptos filosóficos, Gadamer desarrolló en un importante estudio de 1970 la concepción de una «historia del concepto como filosofía» (GW 2, 77-91 [VM2, 81-94]), un aspecto que hasta entonces se había tenido quizás muy poco en cuenta.[122] Parte de que la objetividad de un concepto no puede desligarse de la situación y de la necesidad en que nació y fue empleado. Solamente podrá concebirse un concepto cuando se entienda la situación que fue la única en convertirlo en concepto hablante. Los conceptos no son herramientas de un pensar instrumental, sino que hacen que hable una relación vital que el pensamiento debe tener en cuenta antes de todo. Esta historia del concepto recuerda la «destrucción» *(Destruktion)* que Heidegger efectúa de los conceptos fundamentales de la tradición, por cuanto ella hace que las palabras fundamentales vuelvan a hablar hoy. Pero, en todo ello, Gadamer no insiste quizás tanto en la tradición destructora como en la fuerza (que habla conjuntamente) de la «eficacia histórica», en la que permanecen integrados nuestros conceptos como palabras históricas. Gadamer contribuyó, además, a la institucionalización de esa historia del concepto cuando participó en la fundación de una enciclopedia (el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, que viene publicándose desde 1970) y en la fundación de una revista *(Archiv für Begriffsgeschichte)*, que se hallan comprometidas, ambas, con esta idea. La conciencia obrada por la «eficacia histórica» se convirtió, de esta manera, en una vigilancia de la historia de los conceptos.[123]

122. Una excepción la constituye F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, Academia (Sankt Augustin 1999), 22-34.

123. Sobre la fundación de esta enciclopedia y de esta revista, véase PL, 18s. Los trabajos más recientes de Gadamer están dedicados también a la relación entre el concepto y la vida del lenguaje. Tal es el hilo conductor de sus trabajos que estudian el camino «De la palabra al concepto». Véase ante todo el estudio de 1995 que lleva este título en LB, 100-110 [ANT, 135-147], así como las últimas páginas de su estudio «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» («Sobre la fenomenología del ritual y del lenguaje»; 1992), GW 8, 400-440 (especialmente las pp. 426ss: «Auf dem Weg zum Begriff» [«De camino al concepto»]).

«'Tis but thy name that is my enemy; –
Thou art thyself though, not a Montague.
What's Montague? It is nor hand, nor foot,
Nor arm, nor face, nor any other part
Belonging to a man. O, be some other name!
What's in a name? That which we call a rose,
By any other name would smell as sweet»

Shakespeare, *Romeo y Julieta*

La verdad hermenéutica no puede entenderse sin su dependencia del lenguaje. Para aproximarse a la inquietante cercanía del lenguaje, Gadamer habló primero de una anterioridad del lenguaje con respecto al pensamiento. En virtud del lenguaje nos elevamos al pensamiento, pero de una manera más primigenia todavía nos elevamos a las cosas mismas. Tan sólo en el lenguaje las cosas «existen» («son ahí») para nosotros en un sentido peculiar. Por consiguiente, en lugar de hablar de una anterioridad del lenguaje con respecto al pensamiento, Gadamer hablará cada vez más de una simultaneidad. En efecto, la anterioridad del lenguaje no se limita a una esquematización de la realidad por la mente, porque nosotros habitamos ya siempre lingüísticamente en el mundo, que se halla también esencialmente presente por medio del lenguaje. El lenguaje no es sólo un tiempo imperfecto, sino que es también un *modus* del indicativo presente del mundo y del pensamiento.

Por consiguiente, Wilhelm von Humboldt tenía razón cuando concebía el lenguaje como una visión del mundo. Pero, según Gadamer, esto no basta. Para él el mundo mismo, que es lenguaje, está únicamente presente para nosotros como hablantes, de tal manera que no podemos ya distinguir correctamente entre la visión del lenguaje y lo que es el mundo «en sí». Humboldt, al limitar la verbalización del mundo a una «fuerza del espíritu» *(Geisteskraft)* y al «formalismo de un poder hacer» *(Formalismus eines Könnens)*, no se desligó correctamente de una metafísica subjetivista de los poderes de la inteligencia (WM, 444 [VM1, 528]). Gadamer ve en todo ello una concepción todavía demasiado formalista del lenguaje, en la cual él barrunta un nuevo instrumentalismo del pensar con respecto al lenguaje: siempre es una «forma» lingüística la que da

forma a la materialidad y diversidad de la experiencia humana. Esta concepción del lenguaje –hoy día muy difundida– como esquema o forma simbólica es también, según Gadamer, la concepción de Cassirer y sigue siendo todavía demasiado instrumental. A pesar de sus méritos, principalmente, por ejemplo, el redescubrimiento de la lingüisticidad, la concepción que Humboldt tiene del lenguaje no hace justicia a la plena *presencia* del mundo *como* lenguaje: «Al mismo tiempo un concepto de lenguaje como éste representa una abstracción a la que nuestro propio objetivo nos obligará a dar marcha atrás. *La forma lingüística y el contenido trasmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.* Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y trasmitido en ella» (WM, 445 [VM1, 529]). Para Gadamer, el lenguaje no es una visión del mundo o la formación del mismo para nuestra mente, sino que es el mundo más mundano que pueda darse en absoluto. Aquí Gadamer sigue indudablemente el análisis que Heidegger hace del mundo: sólo el hombre se distingue por el hecho de tener un mundo en el *modus* de la apertura. Habrá que replicar quizás que ese mundo lingüístico es tan sólo un mundo humano, de tal suerte que, además de él, existiría un «mundo en sí». Pero incluso este supuesto «ser en sí» del mundo debe articularse lingüísticamente para poder verificarse, es decir, para ser un mundo. El mundo existe únicamente para nosotros en una presencia que nos dice algo: «El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que el que los hombres simplemente tengan *mundo*» (WM, 446 [VM1, 531]). Este «tener mundo» es, según Gadamer, un tener cada vez más lingüístico.

Gadamer trató de describir esta fuerza reveladora del lenguaje como «verdad de la palabra». En la obra *Verdad y método* se arriesgó ya a utilizar esta fórmula, pero lo hizo de manera sumamente vacilante, poniendo la expresión entre comillas (WM, 443 [VM1, 527]), como si se asustara un poco de lo audaz de su formulación. Pero son siempre tales fórmulas arriesgadas las que mejor reflejan lo que el pensamiento busca. En la quinta edición alemana de 1986, la fórmula fue enriquecida con una nota a pie de página, en la que Gadamer señala un estudio, entonces todavía inédito, que lleva el título de: *Die Wahrheit des Wortes* («La verdad de la palabra»). Ese estudio se publicó por primera vez en 1993,

en el tomo octavo de las obras completas. Se trata de un trabajo que tuvo un largo proceso de maduración. Conferencias con este título se pronunciaron ya en los años 1971 y 1972, de tal suerte que en 1972 el epílogo a la tercera edición de *Verdad y método* prometía su pronta aparición (GW 2, 475 [VM1, 670]). Cuando en el año 1997 me puse a trabajar en la edición de una «Antología» *(Lesebuch)* que reuniera los trabajos más representativos de Gadamer, él me sugirió encarecidamente que recogiera en mi obra ese texto (tanto el antiguo como el nuevo).[124]

La «palabra» *(Wort)* en la que Gadamer piensa aquí es, naturalmente, la «palabra» cuyo plural es «palabras» *(Worte)*. La palabra puede ser también una frase, un discurso o una expresión acertada. En este aspecto se asemeja mucho al *logos* griego. Se refleja muy bien su sentido cuando con Gadamer se habla de «la verdad de la palabra». La fórmula debe escucharse en el sentido de un genitivo subjetivo: es la palabra la que hace que la verdad sea, revelando más que nada una cosa verdadera, aun antes de toda conciencia reflexiva acerca de la verdad de la palabra en el sentido de un genitivo objetivo que deja constancia de la rectitud de la palabra acertada. La idea de Gadamer es que este poder revelador de la palabra precede a todo instrumentalismo del pensar. En su ensayo de 1993 (ó 1971), Gadamer desarrolló este vigor «aletheiológico», especialmente con respecto a la palabra poética, la cual constituye una de las inspiraciones que son el pilar de su obra. En la palabra poética no sólo se expresa bellamente el mundo, sino que en ella se revela más que nada el mundo, a saber, en el sentido de que una palabra hace que una cosa y su espacio estén presentes. La palabra se muestra así como una manifestación ontológica del mundo (nuevamente en el sentido de un genitivo subjetivo): «Lo que el lenguaje es como lenguaje, y lo que nosotros buscamos como la verdad de la palabra, no puede entenderse partiendo de las denominadas fuerzas "naturales" de la comunicación lingüística,

124. HGG, «Von der Wahrheit des Wortes» («Acerca de la verdad de la palabra»), en: GW 8, 37-57 (LB, 120-140 [ALT, 161-187]). No se confunda este texto con otro del mismo título (!), publicado en 1993 en la «Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft» y reproducido en el tomo IX de las Obras Completas (GW) con el nuevo título de: «Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins "Andenken"» («Poesía y pensamiento en el espejo del *Andenken* de Hölderlin»). Ahora bien, la igualdad del título refleja la persistencia de este tema en la obra de Gadamer.

sino que –inversamente– tales formas de comunicación deben entenderse, en cuanto a sus posibilidades, a partir de aquella forma poética del lenguaje» (GW 8, 53; LB, 136 [ANT, 182]). La palabra poética abre el acceso a un mundo que sólo está presente para nosotros y nos resulta accesible gracias a esa palabra. Estas reflexiones enlazan perfectamente con la estética de la presentación *(Darstellung)*, de la primera parte de *Verdad y método*. Gadamer había hablado allí de la valencia óntica de la obra de arte, que es la que hace resaltar primerísimamente el ser de lo presentado. Gadamer habla igualmente de una «valencia óntica de la palabra» (GW 8, 54; LB, 137 [ANT, 183]): el mundo existe únicamente [«es ahí»] en el «ahí» del lenguaje.

Por consiguiente, la palabra no es ni una forma ni un constructo del pensamiento, sino el «ahí» del mundo mismo que se cristaliza en la palabra poética: «El universal "ahí" del ser en la palabra es el milagro del lenguaje, y la suprema posibilidad del decir consiste en vincular su pasar y su venir al encuentro, y en retenerlo en la cercanía del ser. Es cercanía y presencia, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad para todo» (GW 8, 54s; LB, 137s [ANT, 184]). La palabra poética se nutre de esa valencia óntica, pero en el *modus* del recordar, del reconocer *(mimesis)*, porque expresa específicamente en lenguaje esa presencia óntica y nos saca de esta manera de nuestro olvido del lenguaje. «Esto es lo que distingue a la palabra poética. Se colma en sí misma, porque es el "mantener la cercanía"» (GW 8, 55; LB, 138 [ANT, 184]).

A la famosa pregunta de Shakespeare *What's in a name?*, Gadamer se inclinaría probablemente a responder: ¡Todo! Es la palabra –o, en el caso de una persona: su nombre–, lo que preserva la presencia, el «ahí» de la cosa y su esencia: «Pues el nombre consiste en que uno o una lo escuche, y el nombre propio es lo que uno es y lo que ese uno colma» (GW 8, 55; LB, 138 [ANT, 185]). No es casual el que Julieta haga esa pregunta y evoque en ella el ejemplo de la rosa: «*What's in a name? That which we call a rose, By any other name would smell as sweet*». El nombre de la rosa no es solamente un nombre; hace que la rosa misma se halle presente: una presencia de hermosura y de amor (hasta la actual «cursilería» de la rosa en la sociedad de consumo del amor; pero también esto forma parte de su poder de llamada en nombre de la rosa). ¡No! ¡Una rosa no exhalaría tan hermosa fragancia si llevara otro nombre! El desarrollo de la obra teatral de Shakespeare confirma esta verdad de la palabra. Julieta podrá gemir por lo irreal que es el nombre de Montesco.

Pero la maldición de ese nombre es la que le impide amar a Romeo. La palabra es la verdad del ser.

Ahora bien, lo que se mantiene en el «ahí» *(da)* del lenguaje, no es sólo la presencia del ser, sino también su desaparición, la experiencia de que el ser se nos sustrae: «En realidad, nuestra experiencia fundamental como seres temporales es que todas las cosas se nos escapan; que todos los contenidos de nuestra vida van palideciendo más y más para nosotros, de tal manera que a lo sumo siguen brillando todavía con un resplandor casi irreal desde un lejanísimo recuerdo. Pero la poesía no palidece. La palabra poética hace, por decirlo así, que el paso del tiempo se detenga» (GW 8, 78). «La palabra poética nos da testimonio de nuestro «existir» [*Dasein*, «ser ahí»], porque ella misma es *Dasein*. Este entrelazamiento de la presencia y de la ausencia constituía ya el fondo del concepto heideggeriano del *Dasein*. Gadamer reconoció siempre en ese pensamiento del «ahí» *(da)*, en el que se suceden la luz y el ocultamiento, la idea fundamental de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger (cf. GW 10, 64s; LB, 272 [ALT, 351]). El milagro de todos los milagros no es que algo exista [«sea ahí»], sino que haya un «ahí» que se revele al hombre y, al mismo tiempo, se le oculte. En este sentido, la hermenéutica de la lingüisticidad es también un pensamiento del «ahí», de la existencia que se revela y al mismo tiempo se sustrae.

La verdad especulativa del lenguaje

Por tanto, semejante pensamiento se guardará de reducir el «ahí» *(da)* del lenguaje al plano de los enunciados que en cada caso se expresen. El concepto del enunciado, insiste Gadamer, «se halla sin embargo en la más radical oposición a la esencia de la experiencia hermenéutica y de la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo» (WM, 472 [VM1, 561]). En efecto, ningún enunciado podrá expresar exhaustivamente lo que lucha por hallar un lenguaje. El «universal "ahí" del ser en la palabra» no es el del lenguaje expresado en cada caso, que se deja codificar y fijar. Es consciente de los límites de todo enunciado en relación con lo que ha de enunciarse. Por consiguiente, la hermenéutica gadameriana de la lingüisticidad tendrá que alzarse contra el dominio de la lógica de los enunciados. La caricatura del «enunciado» la verá Gadamer en el «enunciado» o declaración que se haga ante un tribunal. En un juicio habrá que responder a preguntas, pero sin saber por

qué se nos formulan tales preguntas. Ahora bien, los enunciados (o declaraciones) que uno hace entonces se registran en actas y se integran así en contextos completamente nuevos que tergiversan su sentido. Las citas son también un buen ejemplo de la violencia que se hace al lenguaje cuando se lo hace descender al nivel de los enunciados formulados casualmente.

Como Agustín nos enseñó a ver, todo lenguaje remite a algo que no se ha dicho y que hay que oír conjuntamente si se quiere entender lo que se ha dicho. Agustín hablaba entonces de la palabra interna. Aunque esa palabra, *como palabra*, dependa esencialmente del lenguaje, la palabra enunciada no expresa nunca exhaustivamente lo que quiso decirse, lo que la palabra interna quiso exclamar a gritos. Este hecho de que la palabra externa remita a la palabra interna, esta anhelante referencia retrospectiva del elemento limitado de lo que se ha dicho a la infinitud de lo que se quiso decir, es denominado en *Verdad y método* la «estructura especulativa» del lenguaje (en realidad se trata, claro está, de algo muy diferente de una «estructura»). Según una etimología que no deja de ser cuestionable, la palabra «especulativo» se deriva de *speculum* (espejo). La metáfora del espejo corresponde a la verdad de la palabra, que consiste en dejar ver conjuntamente un sentido que va más allá de lo dicho. Es la infinitud de todo lo que tendría que decirse para ser entendido rectamente. Un enunciado está bien logrado cuando consigue hacer que se escuche conjuntamente esa infinitud. Ahí reside la «estructura» especulativa del lenguaje: «El lenguaje mismo tiene algo de especulativo en un sentido completamente distinto: no sólo en el sentido hegeliano de la prefiguración instintiva de las relaciones lógicas de la reflexión, sino como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender. Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito. El que quiere decir algo busca y encuentra las palabras con las que hacerse comprensible al otro. Esto no significa que haga "enunciados". Qué quiere decir hacer enunciados y hasta qué punto esto no es lo mismo que decir lo que uno quería decir es algo de lo que puede haberse dado cuenta cualquiera que haya presenciado un interrogatorio, aunque sólo sea en calidad de testigo. En el enunciado se oculta con precisión metodológica el horizonte de sentido de lo que verdaderamente había que decir. Lo que queda es el sentido "puro" de lo enunciado.

Esto es lo que pasa al protocolo. Pero en la medida en que ha sido reducido a lo enunciado, representa siempre un sentido ya desenfocado.

El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas y es, de este modo, como lo da a entender» (WM, 472s [VM1, 561]).

La primacía del lenguaje en la lógica tradicional reside en su disponibilidad. Es lo único que hay en el lenguaje que puede palparse y fijarse. Ciertamente, la lógica reconoce también que todo enunciado tiene presuposiciones que no se hallan en el enunciado mismo. Por eso, la lógica se esfuerza por hacer que la verdad del enunciado se derive de otros enunciados más universales. La hermenéutica concibe de manera diferente la verdad de la palabra: en las verdades finitas del lenguaje habrá que tratar de entender la infinitud de lo que se quiere decir. Lo que se trata de escuchar no es simplemente el sentido semántico y lógico del discurso enunciado sino –más allá de él– el lenguaje que se busca a sí mismo. En una anticipación del pensamiento acerca de la verdad de la palabra, *Verdad y método* hablaba aquí de una «dialéctica de la palabra»: «Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión» (WM, 462 [VM1, 549]).

Si son así las cosas, entonces el lenguaje dejará de representar una cautividad del espíritu. La lingüisticidad fundamental de nuestro entender incluye que el lenguaje pueda trascender sus correspondientes enunciados y unilateralidades. Sin embargo, esta libertad del lenguaje no es la del instrumentalismo que quisiera constituir un pensamiento independiente del lenguaje. Es la libertad del poder decir de otra manera: todo puede decirse o silenciarse de otra manera. La inteligencia del lenguaje hermenéutico nos prohíbe tomar los enunciados al pie de la letra. Señala la infinitud de lo que se quiere decir. Hay que recurrir a otras palabras, tonos y formas de silencio, para poder comprender lo que el lenguaje está queriendo decir. Habermas reflejó excelentemente la concepción que Gadamer tiene del lenguaje cuando habló en este caso de la porosidad del lenguaje.[125] La lingüisticidad humana se caracteriza precisamente por un ser más allá de sí misma que le permite mantenerse abierta a nuevos horizontes y posibilidades lingüísticas, y sustraerse

125. Véase, a propósito, mi *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona, 1999, ²2002)

un poco más a sus propias unilateralidades, porque sabe perfectamente que no existe nunca una última palabra. Ahora bien, lo que no se deja trascender es el horizonte del entender mismo y, con ello, el horizonte de su posible lingüisticidad. Pero siempre será posible y deseable expresarse de otra manera y elevarse por encima de las posibilidades de entender establecidas. Tal es la universalidad que el universo hermenéutico promete.

CONCLUSIÓN

El aspecto universal de la hermenéutica o la universalidad del aspecto

A pesar de su fama, la universalidad de la hermenéutica ocupa un espacio relativamente modesto en *Verdad y método*. En realidad Gadamer habla sólo de un *aspecto*. Se trata –si podemos arriesgarnos a decirlo– del aspecto de la pertenencia (mejor dicho, del *da* [«ahí»]) del entender al sentido que él oye, a la tradición que interpreta, trasforma y renueva, al discurso extraño que él traduce; en una palabra: al lenguaje que ese entender habla y que es tanto el lenguaje de las cosas como el del pensamiento. Nosotros estamos siempre «ahí», estamos presentes allá donde hay que entender a personas, cosas, pensamientos, voces, experiencias. Pero es un «ahí» que se sustrae a la objetivación, porque hay que estar presente para entender. Por consiguiente, el aspecto universal de la hermenéutica reside en lo que pudiéramos llamar la universalidad del aspecto: todo se nos presenta bajo un aspecto, porque eso nos afecta y nosotros participamos en su manifestación. El aspecto o el aparecer de una cosa es lo que en griego se denomina *eidos*. Así, Platón siguió el vestigio del lenguaje, cuando en el *Fedón* buscó su refugio en los *logoi* para llegar al fondo de lo que es la verdadera esencia de las cosas. La hermenéutica efectúa esta vuelta hacia los *logoi* o hacia los discursos como una vuelta al lenguaje, por cuanto en él se revela el verdadero ser de las cosas. Evidentemente, esa vuelta hacia los *logoi* hay que liberarla de la concepción instrumentalista o puramente noética del lenguaje, que –según Gadamer– les impone el *Cratilo*.

Al subrayar Gadamer la universalidad del aspecto hermenéutico, su intención fundamental es marcar los límites del pensamiento puramente objetivador que tiende a un dominio del ser. No puede negarse que esa manera objetivante de pensar tiene su lugar indicado en la ciencia; más aún, que es imprescindible en ella. Sin embargo, la ciencia ha adquirido

en nuestra civilización una autoridad tal que se ha llegado a creer que todo saber y toda referencia al ser se basan en una objetivación que, en el entender, descarta la referencia al lenguaje. Por tanto, no es la ciencia, o el método como tal, lo que Gadamer considera que ha seguido un desarrollo unilateral, sino que esa unilateralidad se debe únicamente a nuestra civilización, que confía en la ciencia. En efecto, esa civilización nos hace olvidar lo escaso que sigue siendo en nuestra experiencia el marco de la objetivación: una experiencia que sigue orientándose, ahora igual que mucho antes, por las posibilidades del lenguaje hablado y por un *ethos* que esté a la altura de las situaciones. Ahora bien, los límites del saber objetivador no son los límites de la vigilancia hermenéutica. Los amplios horizontes de la experiencia del arte, de la historia, de las ciencias humanas, del saber ético, de la elegantemente denominada jurisprudencia, de la filosofía y finalmente del lenguaje mismo nos han mostrado que la pertenencia del intérprete al correspondiente sentido no menoscaba la rectitud, lo apropiado y lo adecuado del entender, sino que es lo que hace posible esa adecuación. Quien cierra los ojos a este «aspecto hermenéutico» del sentido cae en el fetichismo de la ciencia moderna y en una objetividad sólo aparente. El autodesvanecerse no hace aquí justicia a la realidad objetiva y, por tanto, no es tampoco «objetivo», porque pasa de largo por el esencial estar presente del entender y, por tanto, se niega a sí mismo la vigilancia, que incumbe necesariamente a un ser situado en el tiempo.

Gadamer desarrolló este «aspecto» universal eficazmente, primero en lo que respecta a las ciencias humanas. Cuando Gadamer habla de una «universalización» de la hermenéutica, lo hace siempre para indicar un trascender la problemática de las ciencias humanas para dirigirse a un tema más universal y que, por este motivo, corresponde a la filosofía.[126] Este tema se refiere a la universalidad del entender y de la lin-

126. Sobre esta universalidad, que debe entenderse como ampliación, véase WM, 479 [VM1, 568s]: «Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación [entre el pasado y el presente], nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido, la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias humanas». WM, 478 [VM1, 567]: «La autorreflexión metodológica de la filosofía obliga a un planteamiento sistemático de la filosofía».

güisticidad para nuestra experiencia humana. Los límites del entender y de la lingüisticidad, constantemente experimentados, dan testimonio de que esos límites siguen siendo nuestro elemento. Tendemos a conseguir palabras y lograr entender, porque todo ello nos falta en el fondo. Pero eso no es más que la condición determinada por nuestra finitud. Esa universalidad de la lingüisticidad se desarrolla ya al principio de la tercera parte de *Verdad y método,* en la que se desvela la lingüisticidad como objeto y forma de realización del entender. Esta universalidad no significa que todo pueda entenderse y expresarse lingüísticamente, sino que ese exceso del tener que decir en comparación con lo que se ha dicho escasamente y con lo que ha de decirse, es lo que se halla en el corazón mismo de la hermenéutica. En su raíz, esa hermenéutica es un pensar en la finitud: en la finitud del sentido, del lenguaje y del entender.

Por tanto, el aspecto universal de la hermenéutica es el de nuestra finitud. ¿Se replicará diciendo que eso es una afirmación trivial? Quizás lo sea, pero podría suceder también que las grandes verdades de la filosofía (que son pocas) fueran igualmente triviales. Ahora bien, el recuerdo de la finitud es valioso si uno quiere resistir a la tentación del entender, consistente en tener erróneas pretensiones de infinitud. El delirio de la fe en la ciencia moderna es una de las formas de ese olvido de la finitud. Se tiende a borrar el «estar presente» en todo entender y en toda relación con el ser, en favor de un saber que quiere dominar, y que es considerado cierto, porque promete controlarse. Sería ridículo alzarse contra esta idea de dominio, en la medida en que sea legítima. Pero es preciso cuestionar su universalización cuando conduce al desconocimiento de formas de saber y de experiencia en las que el estar presente («ser ahí») y la finitud pertenecen constitutivamente al sentido que ha de entenderse. Aquí se requiere otra vigilancia. En eso reside el sentido que posee recordar la finitud en la hermenéutica.

La hermenéutica como metafísica de la finitud

Este pensar universal en la finitud es la perspectiva que se ofrece en las últimas páginas de *Verdad y método.* Pero tales exposiciones se hallan tan brevemente esbozadas y encuentran al lector tan poco preparado, que tan sólo unos cuantos lograron sacar de ellas un sentido cabal. De hecho, Gadamer sostiene en ellas la tesis de que la hermenéutica, que finalmente nos liberó de las estrecheces de la problemática de las ciencias huma-

nas y, con ello, de la problemática epistemológica, «nos lleva [de retorno] a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica» (WM, 464 [VM1, 551]). En la medida en que yo lo entiendo, esta conclusión evidentemente «metafísica» de toda la obra ha sido mantenida hasta ahora en silencio en la discusión acerca de la hermenéutica. Los horizontes que Gadamer esclarece allí son en realidad inauditos. Cuando habla de la metafísica clásica, Gadamer piensa además sobre todo –y esto podrá también sorprender– en la doctrina medieval sobre los trascendentales. Lo que le fascina en esa doctrina es, evidentemente, la circunstancia de que tenía en cuenta todavía la pertenencia del comprender a un orden óntico que sobrepasaba las posibilidades de control y de objetivación: «Con esto venimos a parar, como era de suponer, a un núcleo de cuestiones con las que la filosofía está familiarizada desde antiguo. En la metafísica la *pertenencia* se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval» (WM, 462 [VM1, 549]). Habrá que fijarse aquí muy cuidadosamente en que a Gadamer no le interesa en absoluto una restauración de la doctrina medieval de los trascendentales, en nombre de una nueva *philosophia perennis*. Él no piensa tan de espaldas a la historia. Lo que él desea es tan sólo recordar que esa integración del entender en el ser de lo entendido es algo que pertenece a nuestra finitud. Además de lo que la conciencia pueda enunciar desde sí misma, el entender queda insertado en un ser y, por cierto, hasta tal punto, que ese entender nuestro es más ser que conciencia. Esa finitud y pertenencia del entender es lo que el nominalismo suprimió al separar al sujeto de su mundo, que llegó a ser así infinitamente dominable y disponible. A la infinitud de ese instrumentalismo del conocer, Gadamer contrapone la finitud de nuestra pertenencia al sentido y al ser entendido, tal como se vislumbró al menos en la doctrina medieval sobre los trascendentales. La idea básica es aquí que el conocer, en esa doctrina, no era todavía un dominar, sino una participación en el ser y en la verdad.

El testimonio más elocuente de esa metafísica de la finitud[127] lo encontrará Gadamer –y esto constituye una sorpresa más– en la idea de Platón

127. WM, 481 [VM1, 570s]. La idea de una metafísica de la finitud surge también de vez en cuando en la obra de Gadamer (véase PL, 149, en un texto que procede

acerca de lo bello. Podremos hablar de una tardía pero merecida rehabilitación de Platón después que la confrontación –sin claudicaciones– de Gadamer con el *Cratilo* hubiera presentado a Platón como el precursor del olvido occidental del lenguaje. Ya en Heidegger aparecía Platón como el que preparaba el camino para una concepción instrumentalista del pensar que estaba orientada hacia el dominio del ser. Sin embargo, la idea de lo bello nos hace contemplar a un Platón enteramente distinto. Es el Platón que entiende el conocer como participación en un ser que lo sobrepasa y que, de esta manera, hace más justicia a la finitud humana: «En esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana» (WM, 490 [VM1, 581]). Asimismo, es a este Platón de la metafísica de la finitud a quien Gadamer pone de relieve en casi todos sus demás escritos y en los escritos tardíos sobre Platón, oponiéndose a la lectura que Heidegger hace de Platón, que le considera el iniciador del olvido del ser y, con ello, del olvido de la finitud.

En esta sección final de *Verdad y método*, Gadamer se dedica casi totalmente a ofrecer perspectivas que causan la impresión de ser especulativas, pero precisamente esa mirada hacia horizontes amplios es muy instructiva. La doctrina de Platón sobre la belleza permite en primer lugar a Gadamer volver a enlazar la metafísica de la relación óntica del entender con el horizonte de las reflexiones sobre la verdad del arte, que constituyeron el preludio de la obra. En ellas, se expuso que la representación –es decir, tanto la realización ejecutora como la realización receptora del entender– no puede separarse de la pretensión de ser y de verdad que reside en la obra de arte. La representación no se añade al arte y al ser del mismo, sino que pertenece esencialmente al sentido que quiere ser oído y realizado. Lo mismo sucede con lo bello. Bello es lo que nos ilumina, se apodera de nosotros y nos mira. La distinción entre la conciencia y la obra llega siempre demasiado tarde, cuando se trata de captar lo bello: lo bello no reside ni en el ojo que contempla ni en la obra misma, sino que es el vínculo o el hechizo que mantiene unidos a ambos. Así como la obra de arte nos atrae y nos

---

ya del año 1949). En sus *Lectures on Philosophical Hermeneutics*, Van Schaik's Boekhandel (Pretoria 1982) 29, Gadamer ve también en ella la consecuencia de su hermenéutica filosófica.

hace entrar en su juego, así también el entender pertenece al ser que él entiende y que únicamente en esa realización despliega su comprensibilidad. Las dos cosas se hallan íntimamente relacionadas. La separación objetiva entre el entender y su objeto, entre la obra y lo bello, es la que pasa de largo por lo que es esencial, a saber, la pertenencia del entender a un «ahí» que lo retiene. La representación, aquí, no es tanto una acción de la subjetividad situada hacia sí misma, sino más bien la acción del ser mismo que se ha de entender.

Por este mismo hecho se esclarecerá el concepto hermenéutico de la verdad, que aquí se pone de relieve. Gadamer lo capta a partir de la tradición retórica de la *illuminatio*. Tan sólo ella hace justicia a la finitud de nuestro entender. Lo verdadero en sí, lo asegurado en cualquier aspecto, permanece a merced de un conocimiento infinito, cuyo único ejemplo, verificable por nosotros, es el del conocimiento matemático. La verdad de la que nosotros podemos tener experiencia pertenece a la dimensión de lo iluminador, de lo probable, que exige una actitud vigilante de la conciencia. Una hermenéutica de la finitud no podrá menos que rehabilitar este concepto de lo probable *(verisimile)*, tomado de la retórica, y de sondear su factor de verdad:

«El concepto de la evidencia pertenece a la tradición retórica. Lo *eikos*, lo *verisimile*, lo vero-símil, lo evidente, forman una serie que puede defender sus razones frente a la verdad y a la certeza de lo demostrado y sabido. [...] Igual que lo bello es una especie de experiencia que se destaca y aparece en el marco del conjunto de nuestra experiencia, al modo de un encantamiento o aventura, y que plantea su propia tarea de integración hermenéutica, también lo evidente tiene siempre algo de sorprendente, como la aparición de una nueva luz que hace más amplio el campo de lo que entra en consideración.

La experiencia hermenéutica forma parte de este campo porque también ella es el acontecer de una auténtica experiencia. El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho, sin que por eso quede asegurado, juzgado y decidido en todas las posibles direcciones, es algo que de hecho ocurre cada vez que algo nos habla desde la tradición. Lo trasmitido se hace valer a sí mismo en su propio derecho en cuanto que es comprendido, y desplaza así el horizonte que hasta entonces nos rodeaba. Se trata de una verdadera experiencia en el sentido ya mencionado. Tanto el evento de lo bello como el acontecer hermenéutico presuponen fundamentalmente la finitud de la existencia humana» (WM, 488s [VM1, 579s]).

La idea –difícil– de Gadamer es que la luz que aquí nos ilumina y cautiva pertenece al ser mismo, tal como se destacó ya siempre en el lenguaje. Esta co-pertenencia ontológica del lenguaje y del ser que puede ser entendido es la que ayuda a comprender la metafísica platónica de la belleza, que nos permite además discernir hasta qué punto esa co-pertenencia tiene como presupuesto la finitud humana. En efecto, lo bello como trascendental, como idea, remite a un orden ontológico que incluye además conjuntamente a quien entiende. No es tampoco casual, afirma Gadamer, que lo bello se percibiera primero como un orden del ser, antes de que fuera comprendido como «objeto» de una producción artística y de un sentimiento estético. Si la belleza natural ha dejado de ser el paradigma de la estética moderna, ello se debe a que la realidad misma quedó reducida ontológicamente a una masa informe, regida por leyes mecánicas (cf. WM, 483 [VM1, 573]). Tal es la realidad nominalista, absurda en sí misma y que, por tanto, ha llegado a ser instrumental. En ella lo bello pierde todo rango ontológico. Llega a ser únicamente una cualidad de la imaginación humana, un sentimiento o un juego libre, sin que afecte a la dura realidad. Lo bello lo produce el artista cuando adopta una actitud productiva ante la realidad desprovista de sentido: de este modo, se convierte él mismo en el productor, en el creador de una belleza que sin él no tendría sentido alguno. De modo que no deja de ser una «ficción» del artista. Como se expuso anteriormente, esta conciencia estética participa de la manera mecanicista de pensar del nominalismo moderno, que concibe el mundo como una masa informe en sí y, con ello, infinitamente dominable, de la cual es desterrado el sujeto. Con su recuerdo de la doctrina platónica de la belleza y de la doctrina de los trascendentales, derivada de aquélla durante la Edad Media, Gadamer querría superar el unilateral instrumentalismo del pensamiento moderno que cercena al entender del sentido y del ser que interpela.

Lo grandioso de la idea platónica del bien es que hace resaltar no sólo la trascendencia de lo que nos ilumina, es decir, la trascendencia de la idea, sino también su encarnación o manifestación sensible en el terreno de nuestra finitud. Como es bien sabido, Platón escribe en su diálogo *Filebo* (al que dedicó su primera obra y con el que termina *Verdad y método)* que la idea del bien, impalpable e invisible para nosotros, halló un refugio en la idea de lo bello, en la que puede ser admirada por nosotros. En efecto, pertenece a la esencia de lo bello el manifestarse e ilu-

minar. Pero lo que entonces se manifiesta y nos cautiva se halla por encima de nuestra capacidad de captación, porque nosotros seguimos siendo los encadenados. La idea de lo bello acentúa a la vez no sólo la manifestación sensible y material de la idea sino también su trascendencia, porque lo bello resplandece siempre y se eleva por encima de la mediocridad que nos rodea. Para decirlo con palabras de Gadamer: si hay aquí evidentemente una separación *(chorismos)* entre lo sensible y la idea, esa separación queda abolida al mismo tiempo (WM, 485 [VM1, 575]).

Por consiguiente, lo bello es un ser que brilla en lo sensible y que es lo que más resplandece *(ekphanestaton)*. Claro que esa luz pertenece al ser que resplandece, pero incluye también a la inteligencia humana en su resplandor. Porque un resplandecer con luz es siempre un resplandecer para alguien o una iluminación en la que uno se halla. Así que el entender iluminado llega a estar iluminado ante todo por la luz del ser, pero de tal manera que la fuente de la luz, en la cual se hallan a la vez el ser y el entender, no pueden ya separarse por una intervención quirúrgica: el ser se entiende aquí y se encuentra «allí» *(da)* únicamente en ese entender y, por cierto, de tal modo que el entender permanece siempre en el ser.

Repitamos que Gadamer, con este difícil pensamiento, no tiene la intención de renovar una metafísica platónica del ser, para la cual el ser fuera en sí luz pura. ¡No hay nada más lejos de nuestra experiencia humana que la idea de un ser que fuera únicamente luz! Sino que Gadamer se refiere a la metafísica platónica de la luz para pensar la inmemorial precedencia de la luz, que abarca el ser y el entender, frente a toda intervención reflexiva de la subjetividad objetivante.

Esta co-pertenencia inmemorial es –según Gadamer– el rendimiento del lenguaje y el rendimiento de nuestra experiencia lingüística y, por tanto, finita del mundo. Por tanto, la luz, que hace que las cosas aparezcan, es siempre «la luz de la palabra». La idea fundamental de Gadamer es que esa luz del lenguaje procede siempre de las cosas, tal como nosotros las experimentamos. Uno tiene la tendencia a ver en el lenguaje una formación intelectualística de una realidad que «en sí» fuera indiferente o extraña hacia esa formación de nuestro intelecto. La metafísica de la luz nos ayuda a entender –por decirlo así– la solidaridad preinstrumental del ser y de la palabra: «La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra. En consecuencia, la metafísica de la luz es el funda-

mento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Pero justamente esta relación había orientado en parte nuestro planteamiento hermenéutico» (WM, 487 [VM1, 577]). En la incaptable luz de la palabra, el ser se convierte en lenguaje, de la misma manera que –a la inversa– el lenguaje es ya siempre el lenguaje del ser.

Gadamer, en este contexto, recurrirá de nuevo a Agustín, que en su comentario del Génesis concibió esta encarnación del ser como lenguaje. Agustín recalca en ese pasaje que la luz fue creada antes de que las cosas fueran diferenciadas.[128] La creación anterior del cielo y de la tierra se llevó a cabo todavía sin la palabra de Dios. Sólo con la creación de la luz aparece también en escena la palabra de Dios. Porque sólo la luz o la verdad de la palabra hace posible diferenciar entre sí las cosas existentes. El ser se perfila siempre en el horizonte de una posible comprensibilidad, que es la de un lenguaje posible.

Las difíciles (¡concedido!) exposiciones de Gadamer son las que pueden suscitar la impresión de que su hermenéutica se orienta hacia una completa y totalizadora inteligibilidad del ser, a la manera de un nuevo hegelianismo. La referencia a la metafísica de la luz (!) del platonismo parecería confirmar esta sospecha. Pero lo que Gadamer quiso iniciar con ello no es un nuevo pensamiento de infinitud, sino una metafísica de la finitud. El lenguaje, que nos hace comprender el ser no es un instrumento que esté a nuestra disposición. La luz, en sí incomprensible, es aquello en lo cual el ser se da a sí mismo. Esa luz no debe confundirse con una comprensibilidad integral. La luz existe únicamente sobre el trasfondo de una oscuridad mucho más abarcante. Una luz demasiado intensa produce incluso ceguera, de tal manera que entonces no somos ya capaces de ver nada más. El favor de la luz sigue siendo, por su parte, un superesclarecimiento en favor de lo que permanece en tinieblas. Es la injusticia inherente a todo discurso, a todo entender. Pero el discurso que nosotros tenemos y que nos tiene a nosotros, no es nunca la última palabra sobre el ser. Como nos enseña el título de la última sección de *Verdad y método* («El lenguaje como horizonte de una onto-

128. WM, 487 [VM1, 577]). Franz Rosenzweig se vio fascinado también por esta simultaneidad de la palabra de Dios y de la creación de las cosas («habló y fue hecho») y así lo muestra en su profundo análisis del libro del Génesis. Véase: *Der Stern der Erlösung* («La estrella de la redención»; 1921) § 139, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1988), 168s.

logía hermenéutica»), el lenguaje no es para nosotros más que el horizonte del ser. ¿Qué es un horizonte? Es una extensión abarcante que nos permite una perspectiva pero que, al mismo tiempo, nos marca los *límites* de lo que podemos ver. Ahora bien, el horizonte se mueve con nosotros. Puede uno ampliar su horizonte, buscar otras palabras y un mejor silencio para enunciar el ser que debe ser enunciado. Pero no existe ningún horizonte para ver y para tematizar el horizonte como tal. Caemos en una forma de pensar instrumental cuando echamos en cara a la hermenéutica el permanecer en el horizonte del lenguaje. Tan sólo un pensar instrumental –o divino, que aquí equivale casi a lo mismo– puede esperar sobrepasar el horizonte de un lenguaje al menos posible. La hermenéutica es un pensamiento de la finitud y, con ello, de la lingüisticidad. Se padece de manera inquietante por los límites del lenguaje, pero esos límites no pueden trascenderse. Esa conciencia del límite es también la conciencia de nuestra mortalidad, que siempre se halla presente, pero que siempre está siendo diferida.

Ahora bien, el horizonte de la lingüisticidad, que no puede sobrepasarse, puede al menos ampliarse. Así que siempre es posible y deseable elevarse por encima de las propias particularidades y de las propias concepciones que sean excesivamente unilaterales. Con ello, la finitud se encuentra siempre animada y exhortada a una constante vigilancia. La universalidad reconocida a la finitud es también la universalidad de la vigilancia que la mantiene despierta.

BIBLIOGRAFÍA

Para una bibliografía completa de todas las publicaciones de Gadamer hasta el año 1994, véase: Etsuro Makita, *Gadamer-Bibliographie* (1922-1994), Peter Lang (Fráncfort 1995). Para una visión de conjunto de las publicaciones recientes sobre Gadamer, véase: J. M. Aguirre-Ora, *Bibliografía de y sobre Hans-Georg Gadamer*, en: «Scriptorium Victoriense» 39 (1992) 300-345; H. Volat-Shapiro, *Gadamer and Hermeneutics. A Bibliography*, en: H. Silvermann (ed.), Routledge (Londres 1991); M. Ferraris, *Storia della'Ermeneutica*, Bompiani (Milán 1988). Las páginas Web dedicadas a Gadamer son:

http://www.svcc.edu/academics/classes/gadamer/Gadbib.html
http://www.ms.kuki.sut.ac.jp/KMSLab/makita/gadamerd.html.

Edición alemana de las obras completas de Gadamer

De 1985 a 1995 se publicó una edición en diez volúmenes de las obras completas de Gadamer, de las cuales existe una edición en alemán a precio reducido en formato de libros de bolsillo (UTB 2115).

I. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1986, ²1990). [La edición de 1986 era la quinta de *Verdad y método* (1960); pero se publicó sin el prólogo a la segunda edición, sin los epílogos de 1965 y 1972 y sin los «excursos» que en anteriores ediciones habían formado parte de la obra; se encuentran ahora en el volumen segundo.]

II. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Erganzungen, Register* (1986, ²1993). [Reúne los principales estudios de Gadamer sobre la hermenéutica, los epílogos de 1965 y 1972, una autopresentación de 1973 y una autocrítica de 1986.]

III. *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger* (1987). [Contiene estudios de Gadamer sobre estas tres grandes figuras de la filosofía alemana: cinco estudios sobre Hegel, tres sobre Husserl y nada menos que veinte sobre Heidegger.]

IV. *Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten* (1987). [Ofrece estudios sobre el concepto de la historia, el enigma del tiempo, la ética, la antropología y textos sobre Herder, Oetinger, Kant, Schleiermacher, Hegel, Dilthey y Nietzsche.]

V. *Griechische Philosophie I* (1985). [Contiene su tesis de cualificación como profesor: *Platos dialektische Ethik* (1931), así como los más antiguos estudios de Gadamer sobre la filosofía griega (1936-1942).]

VI. *Griechische Philosophie II* (1985). [Reúne estudios más recientes de Gadamer sobre la filosofía griega (1936-1982).]

VII. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991). [La obra de madurez sobre la filosofía griega y principalmente sobre Platón; los últimos estudios de Gadamer sobre los griegos se hallan aquí reunidos (1978-1991).]

VIII. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (1993). [Estos estudios ofrecen las más completas concepciones de la estética de Gadamer; completan la primera parte de *Verdad y método* sobre la estética.]

IX. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug* (1993). [La poética «aplicada» de Gadamer; ofrece interpretaciones sobre autores como Hölderlin, Goethe, Bach, Esquilo, Karl Immermann, Kleist, George, Rilke, Hilde Domin, Ernst Meister, Kafka y Celan.]

X. *Hermeneutik im Rückblick* (1995). [Textos más recientes sobre Heidegger y Derrida, trabajos sobre «Die hermeneutische Wende», la filosofía práctica y el puesto de la filosofía en la sociedad.]

OBRAS IMPORTANTES QUE SE PUBLICARON SUELTAS

Le problème de la conscience historique, Publications universitaires de Louvain / París, Éditions Béatrice-Nauwelaerts (París 1963); reedición Seuil (1996).

Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1976).

Philosophische Lehrjahre (1977), V. Klostermann (Fráncfort 1977).

Poetica, Insel (Fráncfort del Meno 1977).

Die Aktualität des Schönen, Reclam (Stuttgart 1977) (actualmente en el vol. octavo de las obras completas, 94-142).

Lob der Theorie: Reden und Aufsätze, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1983).

Das Erbe Europas: Beiträge, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1989).

Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1993).

Gadamer-Lesebuch, edit. por Jean Grondin, Mohr Siebeck (Tubinga 1997).

Der Anfang der Philosophie, Reclam (Stuttgart 1997).

Der Anfang des Wissens, Reclam (Stuttgart 1999).

Hermeneutische Entwürfe, Mohr Siebeck (Tubinga 2000).

Traducciones al castellano de obras de Hans-Georg Gadamer

Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Sígueme (Salamanca ^{3}1988). [Corresponde al volumen primero de las obras completas en alemán.]

Verdad y método II. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Sígueme (Salamanca ^{2}1994). [Corresponde al volumen segundo de las obras completas en alemán.]

La dialéctica de la autoconciencia en Hegel, Universidad de Valencia (Valencia 1980)

La dialéctica de Hegel, Cátedra (Madrid 1988).

La herencia de Europa. Ensayos. Edicions 62 (Barcelona 1990).

Elogio de la teoría: discursos y artículos, Edicions 62 (Barcelona 1993).

Poema y diálogo, Gedisa (Barcelona 1993).

El problema de la conciencia histórica, Tecnos (Madrid 1993) [Cinco conferencias sobre el problema de la conciencia histórica que se pronunciaron en Lovaina en el año 1957.]

El inicio de la filosofía occidental, Paidós (Barcelona 1995).

Estética y hermenéutica, Tecnos (Madrid 1996).

El estado oculto de la salud, Gedisa (Barcelona 1996).

Mis años de aprendizaje, Herder (Barcelona 1997).

Mito y razón, Paidós (Barcelona 1997).

Historia y hermenéutica (junto a Reinhart Koselleck), Paidós (Barcelona 1997).

La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta, Paidós (Barcelona 1998)

Arte y verdad de la palabra, Paidós (Barceloa 1998).

El giro hermenéutico, Cátedra (Madrid 1998).

¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan, Herder (Barcelona 1999).

Elogio de la teoría, discursos y artículos, Península (Barcelona 2000).

La educación es educarse, Paidós (Barcelona 2000).

El inicio de la sabiduría, Paidós (Barcelona 2001).

Antología (Jean Grondin, ed.), Sígueme (Salamanca 2001).

Acotaciones hermenéuticas, Trotta (Madrid 2002).

Los caminos de Heidegger, Herder (Barcelona 2002).

Gadamer en los debates

Parte importante de la obra de Gadamer y de su influencia en el tiempo se halla en los debates mantenidos con importantes contemporáneos suyos. Habrá que resaltar especialmente los debates con Emilio Betti (sobre la finalidad meto-

dológica de la hermenéutica), Jürgen Habermas (sobre la crítica de la ideología) y Jacques Derrida (sobre la deconstrucción). Para una recapitulación de estos debates desde una perspectiva hermenéutica, véase: Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Herder (Barcelona 1999, ²2002), cap. VII: «La hermenéutica en el diálogo».

Sobre Betti

Este debate fue desencadenado directamente por la referencia de Betti a Heidegger, Bultmann y Gadamer en su escrito polémico: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften.* Mohr Siebeck (Tubinga 1962). Pero esta obra hacía también referencia a estudios más antiguos de Betti, especialmente al trabajo *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954), Mohr Siebeck (Tubinga 1988) y al escrito *Teoria generale della interpretazione* (1955), que se publicó en alemán en 1967 con el título: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften,* Mohr Siebeck (Tubinga 1967). Las respuestas de Gadamer a Betti son, especialmente:

«Hermeneutik und Historismus» (1961), en GW 2, 387-424.

Prólogo a la segunda edición de WM (1965), en GW 2, 437-448.

Epílogo a la tercera edición de WM (1972), en GW 2, 449-478.

«Betti und das idealistische Erbe», en *Quaderni Fiorentini* 7 (1978) 5-11; obra reimpresa con un epílogo a la nueva edición de E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954), Mohr Siebeck (Tubinga 1988) 91-98.

Sobre Habermas

Este debate comienza con la crítica que hace Habermas de la obra *Wahrheit und Methode* en su informe sobre el estado de las investigaciones *Zur Logik der Zosialwissenschaften* (1967) y en su artículo «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», que se publicó en el volumen de miscelánea en honor de Gadamer, de 1970. Los textos más importantes de Habermas, Gadamer y otros participantes se reimprimieron en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1971). Las posturas más importantes adoptadas por Gadamer son:

«Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu Wahrheit und Methode» (1967), en GW 2, 219-231. [Trad. cast.: «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*», en VM2 225-241.]

«Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» (1971), en GW 251-275. [Trad. cast.: «Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología», en VM2 243-265.]

Epílogo a la tercera edición de WM (1972), en GW 2, 449-478.

Vestigios más tardíos, pero dignos de tenerse en cuenta, de la confrontación de Habermas con la hermenéutica se encuentran en: H. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, vol. 1, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1981) 192-196; y últimamente: «Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? Zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamers», en *Neue Zürcher Zeitung* 12/13 de febrero de 2000.

Sobre Derrida

En alemán quedaron documentados por primera vez los artículos sobre el encuentro entre Gadamer y Derrida en París, en la obra de P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, Fink-UTB (Múnich 1984). Al debate de Gadamer con Derrida están dedicados los siguientes textos de fecha posterior:

«Text und Interpretation» (1981, 1984); versión ampliada del texto de Forget-Sammelband en GW 2, 330-360. [Trad. cast.: «Texto e interpretación», VM2, 319-347.]

«Und dennoch: Macht des guten Willens» (1981, 1984), en P. Forget, *o.c.* 59-61.

«Destruktion und Dekonstruktion» (1985), en GW 2, 361-372. [Trad. cast.: «Destrucción y deconstrucción», en VM2, 349-359.]

«Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988), en A. Gethmann-Siefert (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog (Stuttgart 1988), vol. 1, 3-15; reimpreso en GW 10, 138-147.

«Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987), en GW 10, 1995, 125-137.

«Hermeneutik auf der Spur» (1994), en GW 10, 148-174.

«Hermeneutik und Dekonstruktion», conferencia todavía inédita de Gadamer, pronunciada en París el 17 de noviembre de 1993.

Entrevistas Importantes a Gadamer

Para una lista bastante completa, véase mi biografía de Gadamer: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder (Barcelona ²2000) 494-498.

«Hans-Georg Gadamer wird 80: Gespräch mit dem Philosophen», en: *Kölner Stadt-Anzeiger* 9/10 de febrero de 1980.

«Interview mit Hans-Georg Gadamer. Cord Barkhausen spricht mit Hans-George Gadamer», en: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*, Schöning y W. Fink (Paderborn y Múnich) 57 (1986) 90-100.

«Wir dürfen doch ein Streitgespräch führen? Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen H.-G. Gadamer», en: *Communale. Heidelbeerger Wochenzeitung* 29 (19 de julio de 1986) 9.

«Die verbindenden Solidaritäten sind nicht wirklich lebendig. Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen H.-G. Gadamer», en: *Communale. Heidelberger Wochenzeitung* 30 (24 de julio de 1986) 9.

«Traditionen sind der Wissenschaft oftmals weit überlegen. Ein Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen H.-G. Gadamer», en: *Bild der Wissenschaft* 6 (1986) 80-88.

«"... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns". Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Dörte von Westernhagen», en: *Das Argument* 182 (1990) 543-555.

«Die Kunst, unrecht haben zu können. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer», en: *Süddeutsche Zeitung* (10/11 de febrero de 1990), Feuilleton, 16; reimpresión en: *Information Philosophie* 3 (1991) 21-28.

«Gesprach mit Hans-Georg Gadamer [mit Sebastian Kleinschmidt]», en: *Sinn und Form* 43 (1991) 487–500.

Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics, edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholson, SUNY Press (Albany 1992). (Contiene cuatro entrevistas: «The German University and German Politics. The case of Heidegger», 3-14; «Writing and the Living Voice", 63-71; "Historicism and Romanticism», 125-131; «The 1920s., 1930s, and the Present: National Socialism, German History, and German Culture», 135-153.)

Dutt, C. (ed.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch: Hermeneutik-Ästhetik-Praktische Philosophie*, Carl Winter Verlag (Heidelberg 1993).

«"Die Kindheit wacht auf". Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer», en: *Die Zeit* 26, 3 (1993) 22s.

«Hans-Georg Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer". Ein Gespräch mit Glenn W. Most», en: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1994/1) 139-149.

«"... nein, das letzte Wort will ich gar nicht haben". Ein Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer über die gewaltlose Macht der Sprache», en: *Frankfurter Rundschau* 11, 2 (1995) 8.

«Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer in Gespräch [mit R. Grassl]», en: *Pädagogosche Rundschau* 51 (1997) 115-139.

«Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte», en: J. Grondin (ed.), *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck (Tubinga 1997) 280-295. [Trad. cast.: *Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica*, en: J. Grondin (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Antología*, Sígueme (Salamanca 2001) 363-382.]

«Gadamer: Viracconto questo secolo aggrappato al Titanic» (Diálogo con Antonio Gnoi y Franco Volpi), en: *La Repubblica*, 2-9-1999).

«"Was bleibt?" Hans Georg Gadamer im Gespräch mit Heimo Schwilk und Günter Figal», en: *Welt am Sonntag*, 16-12-1999.

«Freiheit braucht Freiräume. Hans-Georg Gadamer wird heute hundert Jahr alt -RNZ-Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen», por Dieter Roth y Heribert Vogt, en: *Rhein-Neckar-Zeitung* 34, 11-1-2000.

PUBLICACIONES IMPORTANTES SOBRE GADAMER

Albert, H., *Kritik der reinen Hermeneutik*, Mohr Siebeck (Tubinga 1994).

Apel, K.-O, «Regulative Ideas or Truth Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding», en: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (LaSalle, Il. 1997) 67-94.

Bernasconi, R., «Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer», en: *Research in Phenomenology* 16 (1986) 1-24.

Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia University of Pennsylvania Press (1988) 261-265 (con una carta de Gadamer).

Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition. Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press (1987).

Da Re, A., *L'ermeneutica di Gadamer et la filosofia pratica*, Magglioli (Rímini 1982).

Di Censo, J., *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, Univ. Press of Virginia (Charlotteville 1990).

Dockhorn, K., «Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode,» en: *Göttingsche Gelehrte Anzeigen* 218 (1966) 169-206.

Dostal, R. J., «The World Never Lost: The Hermeneutics of Trust», en: *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1987) 413-434.

Fehér, I. M., «Hermeneutik und Philologie Verständnis der Sachen, Verständnis des Textes», en: *Berliner Beiträge zur Hungarologie* (Berlín/Budapest 1999) 11-25.

Ferraris, M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani (Milán 1988).

Figal, G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam (Stuttgart 1996).

Gallagher, S., *Hermeneutics and Education*, SUNY Press (Albany 1994).

Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder (Barcelona 1999, ²2002).

–, *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt 1994).

–, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder (Barcelona 2000).

Hammermeister, K., *Hans-Georg Gadamer*, Beck (Múnich 2000).

Hirsch, E. D., *Prinzipien der Interpretation*, UTB (Múnich 1972).

Hofer, M., *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, Fink (Múnich 1998).

Kaegi, D., «Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?», en: *Philosophische Rundschau* 41 (1994) 116-132.
MacIntyre, A., «Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamers's Truth and Method», en *Boston University Journal* 24 (1976) 41-46).
Marquard, O., *Abschied vom Prizipiellen*, Reclam (Stuttgart 1981).
Moratalla, A. D., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 1991).
Palmer, R. E., *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press (Evanston 1969).
Renaud, F., *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia (Sankt Augustin 1999).
Ripanti, G., *Gadamer*, Citadella Ed. (Asís 1978).
Risser, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, SUNY Press (Albany 1997).
Sansonetti, G., *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Morcelliana (Brescia 1988).
Schmidt, L. K., *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Peter Lang (Fráncfort 1987).
Smith, P. C., «The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory», en: *Research in Phenomenology* 18 (1988) 75-92.
–, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward an Ethical Theory of Understanding*, Fordham University Press (Nueva York 1991).
Strauss, L. / Gadamer, H.-G., «Correspondence concerning "Wahrheit und Methode"», en *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978) 5-12.
Sullivan, R., *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park, Penn State University Press (1990).
Thiselton, A. C., *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, The Paternoster Press (Exeter 1980).
Tietz, U., *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius (Hamburgo 2000).
Warnke, G. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge Polity Press (1987).
–, «Legitimate Prejudices», en: *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) 89-102.
Weinsheimer, J., *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale University Press (New Haven 1985).

Hermeneutik und Dialektik, 2 vols., Mohr Siebeck (Tubinga 1970)
Hermeneutik und Ideologiekritik, Suhrkamp (Francfort del Meno 1971).
Wiehl, R. (ed.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart: Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer*, Carl Winter Verlag (Heidelberg 1980).
Shapiro, G. y Sica, A. (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, The University of Massachusetts Press (Amherst 1984).
Revue internationale de philosophie 51 (1984). (Textos que recogen los encuentros entre Gadamer y Derrida.)
Hollinger, R. (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Univ. of Notre Dame Press (Notre Dame 1985).
Wachterhauser, B. R. (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, SUNY Press (Albany 1986).
International Philosophical Quarterly 27/1 (1987).
Michelfelder, D. y Palmer, R. E. (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press (Albany 1989).
Wright, K. (ed.), *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, SUNY Press (Albany 1990).
Archives de philosophie 53 (1990).
Verstehen und Geschehen: Symposium aus Anlaß des 90. Gebutstages von Hans-Georg Gadamer, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1990 (Heidelberg 1991).
Silverman, H. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge (Nueva York 1991).
Rodi, F. (ed.), *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992-1993, Vandenhoeck und Ruprecht (Gotinga).
Greisch, J. (ed.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne (París 1993).
Wachterhauser, B. R. (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press (Chicago 1994).
Schmidt, L. K. (ed.), *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Illinois 1995).
Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1996 (fascículo 2).
Hahn, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, XXI, Open Court Publishing (La Salle, Illinois 1997).
Laval théologique et philosophique 53/1, febrero de 1997.
Figal, G. / Grondin, J. / Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck (Tubinga 2000).

Figal, G. (ed.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam (Stuttgart 2000)
Revue internationale de Philosophie 67 (2000).
Dostal, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press (Cambridge 2001).
Krajewski, B. (ed.), *Gadamer at 100*, Univ. of California Press (Berkeley 2001).

SOBRE LA ESTÉTICA EN GADAMER

Becker, O., «Zur Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst», en: *Philosophische Rundschau* 10 (1962) 225-238.
Fehér, I. M., «Gadamers Destruktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Geisteswissenschaften», en: D. Koch (ed.), *Denkwege*, Attempto (Tubinga 1998) 25-54.
–, «Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer», en: E. Kulcsár y M. Szegedy-Maszák (eds.), *Epoche-Text-Modalität. Diskurs der Moderne in ser ungarischen Literaturwissenschaft*, Niemeyer (Tubinga 1999) 1-49).
Grondin, J., «Das innere Ohr. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik», en: *Denken der Individualität.* Escrito de homenaje a Josef Simon en su 65 cumpleaños, De Gruyter (Berlín 1995) 43-52.
–, «Spiel, Fest, Ritual bei Gadamer. Zum Motiv des Unvordenklichen in seinem Spätwerk», en: *Homo Ludens* 8 (1998) 43-52.
–, «Hans Georg Gadamer», en: J. Nida-Rümelin y M. Betzler (eds.), *Ästhetik und Kunstphilosophie von der Antike in Einzeldarstellungen*, Kröner (Stuttgart 1998) 294-302.
Jauss, H. R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp (Fráncfort del Meno 1982).
Michelfelder, D. P., «Gadamer on Heidegger on Art», en: TPHGG, 437-456.
Stambaugh, J., «Gadamer on the Beautiful», en: TPHGG, 131-134.
Weinsheimer, J. / Wright, K. / Grondin, J. «Drei Aufsätze zum Thema "Gadamer and the Truth of Art», en: M. Kelly (ed.), *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. II, Oxford UP (Nueva York 1998) 261-271.

SOBRE EL CONCEPTO DE VERDAD EN GADAMER

Dostal, R., «The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger; Taking Time and Sudden Lightning», en: B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press (Chicago 1994) 47-67.

Grondin, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Forum Academicum (Königstein 1982), Belz-Athäneum (Weinheim ^{2}1994).

Marchildon, R., «À propos de la conception herméneutique de la vérité», en: *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) 141-150.

Risser, J., «The Remembrance of Truth: The Truth of Remembrance», en: *Hermeneutics and Truth* (1994) 123-136.

Stueber, K. R., «Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer», en: *Hermeneutics and Truth* (1994) 148-171.

Teichert, D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Metzler (Stuttgart 1991).

Sobre el lenguaje en Gadamer

Davey, N., «Hermeneutics, Language and Science: Gadamer's Distinction between Discursive and Propositional Language», en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 24 (1993) 250–265.

Feher, I. M., «Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers», en: Figal, G. / Grondin, J. / Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck (Tubinga 2000) 191-206.

Grondin, J., «L'intelligence herméneutique du language», en: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin (París 1993) 253-269 (también en: *Sources of Hermeneutics* [Albany 1995], 141-155).

Kusch, M. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer Academic Publishers (Dordrecht / Boston / Londres 1989).

Pannenberg, W., «Hermeneutik und Universalgeschichte», en: H.-G. Gadamer y G. Boehm (eds.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften* (Fráncfort del Meno 1978) 283-319.

Risser, J., «Die Metaphorik des Sprechens», en: Figal, G. / Grondin, J. / Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck (Tubinga 2000) 176-189.

Publicaciones críticas sobre el debate entre Gadamer y Habermas

Davey, N., «Habermas' Contribution to Hermeneutic Theory», en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985) 109-131.

Depey, D. J., «The Habernas-Gadamer Debate in Hegelian Perspective», en: *Philosophy and Social Criticism* 8 (1981) 425-446.

Fleury, P., «Lumières et Tradition. J. Habermas face à H. G. Gadamer», en: *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, 343-360.

Giddens, A., «Habermas' Critique of Hermeneutics», en: Id., *Studies in Social and Political Theory*, Hutschinson (Londres 1977) 135-164.

Giurlanda, P., «Habermas' Critique of Gadamer: Does It Stand Up?», en: *International Philosophical Quarterly* 27 (1987) 33-41.

Guillemot, J.-L., «L'évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas», en: *Eidos* (1984) 55-75.

Honneth, A., «Rückwirkungen des Provinzialismus. Zu Gadamers Beerbung der Heideggerschen 'Mitwelt'», en: Figal, G. / Grondin, J. / Schmidt, D. (eds.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck (Tubinga 2000) 309–335.

How, A. R., «Dialogue as Productive Limitation in Social Theory. The Habermas-Derrida Debate», en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980) 131-143.

–, «A Case of Creative Misreading: Habermas' Evaluation of Gadamer's Hermeneutics», en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985) 132-144.

Ingram, D., «The Historical Genesis of the Gadamer-Habermas Controversy», en: *Auslegung. A Journal of Philosophy* 10 (1983) 86-151.

Jay, M., «Should Intelectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate», en: La Capra, D. / Kaplan, S. L. (eds.), *Modern European Intellectual History* (Ithaca 1982).

Kelley, M., «The Gadamer-Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics», en: *Philosophy and Social Criticism* 14 (1988) 369-390.

Kisiel, T., «Ideology Critique and Phenomenology: The Current Debate in German Philosophy», en: *Philosophy Today* 14 (1970) 151-160.

Mendelson, J., «The Habermas-Gadamer Debate», en: *New German Critique* 18 (1979) 44-73.

Misgeld, D., «Discourse and Conversation. The Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Debate between Habermas and Gadamer», en: *Cultural Hermeneutics* 4 (1976/1977) 321-344.

Ricoeur, P., «Herméneutique et critique des idéologies», en: P. R., *Du texte à l'action*, Seuil (París 1988) 333-377.

Índice onomástico

Adorno, Theodor W. 30, 92
Agustín, Aurelio 191,192, 200, 205s., 211s., 223, 225
Apel, Karl-Otto 135, 166, 178, 180s., 190
Arendt, Hannah 27
Aristóteles 23s., 82, 119, 123, 146, 153, 182-184, 191, 211s.
Aron, Raymond 110
Bach, Johann Sebastian 66
Barth, Karl 79
Bernes, Christian 108
Betti, Emilio 33s., 162, 170s.
Boeck, August W. 104, 108
Bollnow, Otto Friedrich 110
Bormann, Claus von 185
Brague, Rémi 182
Bubner, Rüdiger 32
Bultmann, Rudolf 27s., 33s., 75, 79, 140
Cassirer, Ernst 219
Collingwood, Robin George 186s.
Derrida, Jacques 34
Descartes, René 38s., 51, 114, 123
Detmer, David 149
Dilthey, Wilhelm 32, 46s., 56, 61, 95-98, 103, 110-117, 146, 174
Dockhorn, Klaus 46
Doyle, Conan 135
Droysen, Johann Gustav 104, 107-110, 174
Dutt, Carsten 190
Esquilo 36, 89, 183
Euclides 101
Fehér, Istvàn M. 39, 160
Feyerabend, Paul 41
Fichte, Johann Gottlieb 149, 177
Fidias 75
Foucault, Michel 199
Frank, Manfred 108
Freud, Sigmund 18
Friedländer, Paul 27s., 34
Gasché, Rodolphe 182
Geiger, Moritz 23
George, Stefan 22
Goethe, Johann Wolfgang von 33, 61, 77
Gogh, Vincent van 74s., 77, 84s.
Goya, Francisco José 39
Groethuysen, Bernhard 110
Gudsdorf, Georges 110
Habermas, Jürgen 32, 34, 180, 181, 190, 214ss., 224
Hadot, Pierre 206
Hamann, Richard 22, 34, 81
Hartmann, Nicolai 22, 26s., 34
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 23, 48ss., 97-100, 104ss., 110, 150, 176s., 186
Heidegger, Martin 18, 23-29s., 43ss., 45, 72s., 76s., 109, 115-127, 129s., 150s., 164s., 179s., 190s., 200, 217, 219, 222, 231
Helmholtz, Hermann L. F. von 48s., 162
Henrich, Dieter 32
Heráclito 151
Herder, Johann Gottfried 48
Hesse, Hermann 19
Hitler, Adolf 99, 101
Hölderlin, Friedrich 135
Homero 32
Hönigswald, Richard 22, 34, 191

Horkheimer, Max 31
Hottois, Gilbert 191
Humboldt,Wilhelm von 191, 218s.
Husserl, Edmund 23, 27s., 32s., 116, 152, 191
Immermann, Karl 19
Ingarden, Roman 98
Iser,Wolfgang 89
Jacobi, Friedrich Heinrich 177
Jaeger, Werner 14s.
Jaspers, Karl 26, 31, 155, 169
Jauß, Hans Robert 89
Jonas, Hans 27
Kafka, Franz 46
Kant, Immanuel 44s., 51, 53ss., 57-60, 68, 78, 97s., 165ss., 177
Kierkegaard, Søren 79
Kisiel, T. 136
Klein, Jakob 29
König, Josef 23
Kroner, Richard 12
Krüger, Gerhard 27, 29, 155, 165
Lacan, Jacques 190, 199
Leibniz, Gottfried Wilhelm 34
Lessing, Hans-Ulrich 8
Lohmann, Johannes 191
Löwith, Karl 27, 29, 32, 118
Lücke, Friedrich 160
Makita, Etsuro 36
Makkreel, Rudolf A. 50
Marquard, Odo 133, 134
Melanchthon, Philipp 50
Merleau-Ponty, Maurice 190
Misch, Georg 23s., 103, 110, 120
Molière, Jean-Baptiste 66
Mozart, Wolfgang Amadeus 72
Müller, Max 118
Natorp, Paul 21-26, 34, 102
Newton, Isaac 54s.
Nietzsche, Friedrich 18, 191, 199
Nohl, Hermann 110
Ockham,Wilhelm von 191
Pannenberg, Wolfhart 85s.
Platón 18, 21, 22, 34, 77, 97s., 101, 102, 119, 151, 156, 164, 191, 200, 201ss., 205, 211s., 216, 227, 230s., 233
Pöggeler, Otto 118
Popper, Karl 18e
Proust, Marcel 46, 154, 196
Puccini, Giacomo 65
Quine, Willard van Orman 190
Racine, Jean 66
Rambach, Johann Jakob 160, 162
Ranke, Leopold von 104, 106, 110
Renaud, F. 217
Richardson, William 118
Ricoeur, Paul 176
Rilke, Rainer Maria 37s., 43ss., 67, 81, 101
Rodi, Frithjof 110, 120
Rosenzweig, Franz 235
Rousseau, Jean-Jacques 61s.
Russell, Bertrand 135
Scheler, Max 34, 81
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 150, 154, 214s.
Schiller, Friedrich 60s., 63, 68
Schleiermacher, Friedrich 40, 85, 95-102, 159, 174, 176, 110, 112
Schulz, Walter 32, 118
Schweitzer, Bernhard 30
Shakespeare, William 201, 221
Siebock, Hans-Georg 33
Sócrates 45, 186
Sófocles 75, 101
Stenzel, Julius 191
Strauss, Leo 27
Szondi, Peter 131
Tagore, Rabindranath 22
Tomás de Aquino 205
Tugendbat, Ernst 32
Velázquez, Diego 66
Vico, Giambattista 215
Weinsheimer, Joel 35, 98
Westernhagen, Dörte von 30
Wieland, Wolfgang 32
Wittgenstein, Ludwig 190, 205
Wolf, Friedrich August 156
Yorck von Wartenburg, Graf Paul 221ss.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:2920

OTRAS OBRAS EN EL FONDO EDITORIAL HERDER

Obras de Jean Grondin

Hans-Georg Gadamer. Una biografía

En esta biografía, el filósofo canadiense Jean Grondin reconstruye la vida secular de Gadamer al filo de las luces y sombras de cien años de guerras, de cambios políticos y, sobre todo, la evolución de la filosofía alemana y europea. De este modo, recorre también una parte importante de la historia de la filosofía alemana y de sus avatares bajo la República de Weimar, el régimen nazi o el primer gobierno socialista en la República Democrática Alemana. En esta obra, Grondin logra combinar las características generales y los detalles más íntimos en un fiel y acertado retrato del «Néstor» de la filosofía alemana.

576 págs. y 24 láminas ISBN 84-254-2132-2 / 2ª edición

Introducción a la hermenéutica filosófica
(Prólogo de Hans-Georg Gadamer)

Esta «Introducción» aborda la explicación de la hermenéutica filosófica, que en un sentido restringido y usual designa la posición filosófica de Hans-Georg Gadamer, pero que ya está presente en los enfoques clásicos de Schleiermacher, Droysen y Dilthey. Así también, Grondin se remite a los orígenes y acude a la hermenéutica de la Ilustración, a menudo subestimada, a las iniciales doctrinas de la interpretación dentro de la temprana teología protestante y a los trabajos hermenéuticos pioneros de la patrística.

272 págs. ISBN 84-254-2100-4

Obras de Hans-Georg Gadamer

Los caminos de Heidegger

En los textos de este volumen, escritos a lo largo de las últimas tres décadas para públicos y ocasiones muy diversos, Gadamer describe los caminos del pensamiento de Heidegger desde sus primeras inquietudes teológicas y sus intentos de renovar la interrogación filosófica, hasta su «viraje», que le llevó a reflexionar sobre el arte, la poesía y el lenguaje.

416 págs. ISBN 84-254-2154-3

¿Quién soy yo y quién eres tú?
Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan

Basándose en los últimos conocimientos filológicos sobre el volumen de poesías «Cristal de aliento» de Paul Celan, Hans-Georg Gadamer modifica en algunos puntos importantes su profundo trabajo hermenéutico sobre estos poemas y añade un nuevo epílogo. Gadamer no parte de una teoría poetológica ni intenta interpretar a Celan a partir de sus silencios y de lo críptico de sus palabras, sino que lo hace de forma positiva, procurando comprender lo dado.

200 págs. ISBN 84-254-2107-1 / 2ª edición

Mis años de aprendizaje

Estas memorias muestran la estrecha ligadura del camino filosófico de Gadamer con las grandes corrientes intelectuales de este siglo, a la vez que nos informa de sus interesantes encuentros con los más renombrados pensadores como Heidegger, Hartmann, Löwith o Scheler.

200 págs. ISBN 84-254-1977-8

Las ideas del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer han tenido y tienen hoy una grandísima influencia, tanto porque constituyen el principal exponente moderno de la hermenéutica filosófica, como por su interpretación de las obras de otros pensadores, especialmente de Heidegger, Hegel y Platón. En este libro, Jean Grondin ofrece una introducción clara y autorizada al pensamiento de Gadamer. A partir de una lectura crítica de *Verdad y método*, el trabajo seminal del filósofo alemán, Grondin aborda su interpretación de las cuestiones cruciales del método, el humanismo, el juicio estético, la verdad y la historia.

Grondin sitúa las ideas filosóficas de Gadamer en el contexto de los argumentos tradicionales de la filosofía mostrando, por ejemplo, cómo Gadamer a un tiempo continúa y modifica la aproximación de Descartes al problema filosófico del método, y cómo expande la comprensión heideggeriana de la relación entre el pensamiento y el lenguaje. De este modo, Grondin muestra que las cuestiones que suscita la hermenéutica filosófica son más que relevantes para las preocupaciones contemporáneas de la ciencia y de la historia.

INTROD H GADAMER
17539 / Práctico
15/10/2005

ISBN 84-254-2298-1

9 788425 422980

Herder

www.herder-sa.com